Kritik
und
Interpretation
der
Kritischen Theorie

über
Adorno, Horkheimer,
Marcuse, Benjamin,
Habermas

Johannes Ehrhardt

Inhalt:

Kurt Lenk 1 - 12
Dialektik bei Marx. Erinnerung an den Ursprung der kritischen Gesellschaftstheorie.

T.W.Adorno und Peter v.Haselberg 13 - 23
Über die geschichtliche Angemessenheit des Bewußtseins.

Über T.W.ADORNO

Manfred Clemenz 24 - 40
Theorie als Praxis? Zur Philosophie und Soziologie Adornos.

Ilse Müller-Strömsdörfer 41 - 65
Die "Helfende Kraft bestimmter Negation".

Alfred Schmidt 66 - 86
Adorno - Ein Philosoph des realen Humanismus.

Lothar Eley 87 - 94
Zum Begriff des Transzendentalen

Über M.HORKHEIMER

Iwo Frenzel 95 - 101
Zur Kritischen Theorie Max Horkheimers

Kurt Jürgen Huch 102- 116
Interesse an Emanzipation

Rüdiger Bubner 117- 153
Was ist Kritische Theorie?

Über H.MARCUSE

Gerd Klaus Kaltenbrunner 154- 158
Der Denker Herbert Marcuse. Revolutionärer Eros.

***

T.W.A. Reprint-Edition
Cuba-Lichtenstein 1970

Manfred Riedel 158-164
Der Denker Herbert Marcuse. Die Philosophie der Weigerung

Lothar Zahn 165-184
Herbert Marcuses Apotheose der Negation

Michael Hereth 185-192
Die totale Befreiung. Bemerkungen zur Spekulation H.Marcuses.

Lucien Goldmann 193-209
Das Denken Herbert Marcuses.

Wolfgang Lipp 210-239
Apparat und Gewalt.Über das Denken Herbert Marcuse.

Franz Marak 240-249
Perspektiven der Industriegesellschaft. Herbert Marcuses politisches Weltbild.

Helmut Holzhey 250-268
Psychoanalyse und Gesellschaft. Der Beitrag von Herbert Marcuse.

Über W.BENJAMIN

Helmut Salzinger 269-287
Walter Benjamin-Theologe der Revolution.

Über Jürgen HABERMAS

Karin Schrader-Klebert 288-305
Der Begriff des Transzendentalen bei Jürgen Habermas

Gotthard Günther 306-319
Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Wissenschaftstheorie. Zur Logik der Sozialwissenschaften

Siegfried J.Schmidt 320-332
Zur Grammatik sprachlichen und nichtsprachlichen Handelns.

Nikolaus Lobkowicz 333-358
Interesse und Objektivität

Horst Baier 359-381
Soziologie und Geschichte. Überlegungen zur Kontroverse zwischen dialektischer und neopositivistischer Soziologie.

****

Drucknachweise

K.Lenk, Dialektik bei Marx, in:Soziale Welt, Göttingen 1968, Jahrg.19, H.3/4, p.279-289
T.W.Adorno/P.v.Haselberg, Über die geschichtliche Angemessenheit des Bewußtseins, in: Akzente, München 1965, Jahrg. 12, Heft 6, p.487-497
M.Clemenz, Theorie als Praxis? in: neue politische literatur, Frankfurt 1968, Heft 2, p.178-194
Ilse Müller-Strömsdörfer, Die "Helfende Kraft bestimmter Negation", in: Philosophische Rundschau, Jahrg.8, Heft 2/3, p.81-105
A.Schmidt, Adorno - Ein Philosoph des realen Humanismus, in: Neue Rundschau, Frankfurt 1969, 80 Jahrg., Heft 4, p.654-673
Lothar Eley, Zum Begriff des Transzendentalen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Meisenheim 1959, Band XIII, Heft 2, p.351-358
I.Frenzel, Zur Kritischen Theorie M. Horkheimer, in: Neue Rundschau, l.c., p.527-533
K.J.Huch, Interesse an Emanzipation, in: ibid., p.534-548
R.Bubner, Was ist Kritische Theorie, in: Philosophische Rundschau, 16.Jahrg. Heft 3/4, p.213-273

G.K.Kaltenbrunner, Der Denker Herbert Marcuse.Revolutionärer Eros, in: Merkur, Köln 1967, Jahrg.XXI, Heft 236, p.1078-1090
M.Riedel, Der Denker...Die Philosophie der Weigerung, in: ibid.
L.Zahn, H.Marcuses Apotheose der Negation, in: Philosophische Rundschau, l.c., p.167-184
M.Hereth, Die totale Befreiung, in: Die neue Gesellschaft, Bielefeld 1968, 15.Jahrg., Heft 1, p.3-10
L.Goldmann, Das Denken Herbert Marcuses, in: Soziale Welt, Göttingen 1970, Jahrg. 20, Heft 3, p.257-273
W.Lipp, Apparat und Gewalt, ibid., p.274-303
Franz Marek, Perspektiven der Industriegesellschaft, in: Weg und Ziel, Monatsschrift für Fragen der Demokratie und des wissenschaftlichen Sozialismus. Wien 1967, 24.Jahrg. Nr. p.464-473
H.Holzhey, Psachoanalyse und Gesellschaft, in: Psyche, Stuttgart 1970, H.3, p.188-206
H.Salzinger, W.Benjamin-Theologe der Revolution, in:Kürbiskern, München 1968, p.629-647
K.Schrader-Klebert, Der Begriff des Transzendenalen bei J.Habermas, in: Soziale Welt, Göttingen 1968, H.3/4 p.342-359
G.Günther, Kritische Bemerkungen... in: ibid., p.328-341
S.Schmdt, Zur Grammatik...in: ibid, p.36o-72
N.Lobkowicz, Interesse und Objektovität, in:Philosophische Rundschau, l.c., p.249-74
H.Baier, Soziologie und Geschichte, in: Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie, Wiesbaden 1966, LII,1, p.67-89.

Dialektik bei Marx

Erinnerung an den Ursprung der kritischen Gesellschaftstheorie

Von Kurt Lenk

Wenn es heute schwieriger denn je ist, über Dialektik bei *Marx* zu sprechen, dann nicht, weil *Marx* in seinem umfangreichen Werk genauso wie *Hegel* Dialektik nirgendwo definiert hat. Es gehört zur dialektischen Methode, daß sie auf Definitionen verzichtet, weil Definitionen ja immer eine *endgültige* und damit absolut geschichtsfreie Aussage über das, was bestimmt werden soll, treffen und Dialektik gerade das bezeichnen möchte, was an den Begriffen und den von ihnen bezeichneten Gegenständen *nicht* fix und ein für allemal gegeben, sondern im historischen Prozeß begriffen ist.

Die Schwierigkeit, Dialektik zu bestimmen, hat jedoch tiefere Ursachen; sie liegen nicht zuletzt auch darin, daß dialektisches Denken sich bei *Marx* eng verbindet mit der Existenz und der historischen Funktion des Proletariats, das die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausführen sollte. Blicken wir uns heute in den fortgeschrittensten westlichen Industriestaaten um, so entdecken wir zwar eine Fülle von realen gesellschaftlichen Widersprüchen, aber keinen Ansatz zu deren Überwindung. Ohne die Möglichkeit einer Aufhebung der gesellschaftlichen Widersprüche des Spätkapitalismus aber wird der Marxismus allmählich zur bloßen Theorie einer „vernünftigen Gesellschaft", da ihm so die Perspektive einer künftigen Theorie-Praxis-Einheit abgeht: er wird „utopisch".

Bei *Marx* hingegen war zumindest die Perspektive auf eine Emanzipation des Proletariats zum historischen Subjekt noch vorhanden. Er war kein Prophet, aber seine dialektische Theorie war motiviert von der Hoffnung, daß die „größte Produktivkraft" im Kapitalismus, nämlich die proletarische Klasse selbst, aufgrund ihrer allmählichen Organisation die Aufhebung der kapitalistischen Widersprüche durch eine revolutionäre Aktion dereinst leisten würde. *Marx* hat *nicht* geglaubt, daß die proletarische Klassenlage von sich aus *automatisch* ein revolutionäres Bewußtsein erzeugen könne, wohl aber, daß das Proletariat im Laufe seiner von ihm selbst als notwendig empfundenen Organisierung zur revolutionären Praxis aufgrund seiner elenden Situation gezwungen sein werde, da, wie *Bloch* es einmal formuliert hat, die kapitalistische Krähe sich nicht selber das Auge aushackt.

Eben diese Perspektive auf ein revolutionäres Klassenbewußtsein hin fehlt heute — nicht bloß in der Bundesrepublik. Faßt man jedoch den Proletariatsbegriff mit *Marx streng ökonomisch* als die Gesamtheit der Arbeitnehmer, deren Situation dadurch bestimmt ist, daß sie nur durch den Verkauf ihrer Arbeitskraft gegen Lohn oder Gehalt ihr Auskommen finden können, daß sie weder über Art noch Umfang der Produktion mitzubestimmen haben und — trotz sozialpolitischer Sicherungen — nach wie vor fremdbestimmte Arbeit leisten müssen, so könnte man durchaus auch heute noch von einer objektiv-proletarischen Klassenlage der Masse der Bevölkerung sprechen. Nur darf dabei der Begriff „proletarisch" nicht, wie das meist geschieht, unter dem Aspekt des sichtbaren Elends definiert werden.

Marx selbst hat ja die Möglichkeit, daß eines Tages Löhne und Gehälter das Existenzminimum übersteigen können, durchaus offengelassen, aber zugleich bemerkt:

„... eine gewaltsame Erhöhung des Arbeitslohnes ... wäre ... nichts als eine bessere Salarierung der Sklaven und hätte weder dem Arbeiter noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert."[1])

Wenn zum dialektischen Denken hinzugehört, daß es seine eigene Aufhebung durch die in der Geschichte sich vollziehende revolutionäre Umgestaltung der kapitalistischen Gesellschaft anvisiert, so fehlt für eine derartige Theorie-Praxis-Einheit gegenwärtig das Subjekt und damit zugleich der Adressat der revolutionär-dialektischen Theorie. Daher kann *Jürgen Habermas* die Situation, in der der Marxismus sich heute befindet, wie folgt charakterisieren:

„Ein Klassenbewußtsein, zumal ein revolutionäres, ist heute auch in den Kernschichten der Arbeiterschaft nicht festzustellen. Jede revolutionäre Theorie entbehrt unter diesen Umständen ihres Adressaten; Argumente lassen sich daher nicht mehr in Parolen umsetzen. Dem Kopf der Kritik, selbst wenn es ihn noch gäbe, fehlt das Herz; so müßte Marx seine Hoffnung, daß auch die Theorie zur materiellen Gewalt werde, sobald sie die Massen ergreift, heute fahrenlassen."[2])

Die sich hierin abzeichnende sozialgeschichtliche und sozialpsychologische Veränderung im Kapitalismus selbst hat eine Reihe von Ursachen, auf die hier nicht eingegangen werden soll. Erwähnt sei nur das Konfrontiertsein mit der Herausforderung durch die Existenz der kommunistischen Welt, die es im Westen nahelegte, Bedingungen zu schaffen, die für ihn bedrohliche ökonomische Krisen verhindern sollten.

Trotz der fehlenden Theorie-Praxis-Einheit bleibt die *prinzipielle* Frage bestehen, ob die *Marx*sche Kritik der ökonomischen Entfremdung im Kapitalismus nicht nach wie vor aktuell bleibt. Denn mit der fehlenden Möglichkeit praktischer Aufhebung hat sich der Kapitalismus ja nicht schon automatisch in eine „nivellierte Mittelstandsgesellschaft" verwandelt.

Marx hat davon gesprochen,daß es zur Struktur des Lohnverhältnisses gehört, daß diejenigen, die die Produktion der Waren für einen anonymen kapitalistischen Markt leisten, nämlich die Masse der Arbeiter, über die Produkte ihrer eigene Arbeit so wenig verfügen können wie über die Mittel, deren sie sich bei der Produktion bedienen: über Fabriken, Maschinen, Rohstoffe u. ä. Das führt *Marx* zu einem gesellschaftlichen Zustand, in dem sich die Produkte, die von Arbeitern getrennte Warenwelt, den Menschen gegenüber verselbständigen und, zu einer eigenen Macht geworden, auch Macht über die Menschen gewinnen. Je mehr der Arbeiter produziert, desto größer wird die Macht des Kapitals und desto geringer werden die Möglichkeiten des Arbeiters, sich die von ihm geschaffenen Produkte wieder anzueignen. Die „lebendige Arbeit" wird zum Opfer des Verwertungsprozesses des toten Kapitals[3]).

Soweit die Arbeiter Mittel für Nahrung, Kleidung und Wohnung oder Waren des täglichen Bedarfs herstellen, mag man diese Entfremdung vom Produkt solange erträglich finden, wie im Kapitalismus die Möglichkeit besteht, durch relativ höhere Löhne einer Mehrheit der Arbeitnehmer — wie heute in den USA — einen beachtlichen Wohlstand zu schaffen. Aber die Produktion besteht nicht aus Konsumgüterproduktion allein, sondern zu einem nicht geringen und ständig anwach-

[1]) S. Karl Marx: *Werke, Schriften, Briefe,* Hrsg. Lieber/Furth, Bd. 1, Darmstadt 1962, S. 573.

[2]) S. Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis,* Neuwied/Berlin 1963, S. 164.

[3]) Vgl. Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie,* Berlin 1953, 1953, S. 357.

senden Teil in der von Destruktionsmitteln: Düsenbombern, Raketenwaffen und Antiraketenwaffen aller Art, Atombomben und nuklearen Waffen. Es gibt auch heute noch keine Möglichkeit für die Arbeitnehmer, sich auf die Herstellung von Waren für den täglichen Bedarf zu beschränken. Millionen werden damit beschäftigt, Vernichtungsmittel zu produzieren, die sich nicht bloß gegenüber den Produzenten verselbständigen, sondern diese bereits unmittelbar in ihrer ganzen Existenz bedrohen. Die Entfremdung der Arbeiter vom Produkt gewinnt so angesichts der wachsenden Rüstungsausgaben in den fortgeschrittensten Industrieländern eine neue Qualität: Die Arbeiter produzieren, um leben zu können, ihre eigene Vernichtung. Das von *Marx* formulierte „Untergangsgesetz" der kapitalistischen Gesellschaft ist damit nicht mehr nur ein Untergangsgesetz der Produktionsweise, auf der diese Gesellschaft beruht, sondern ein Untergangsgesetz für die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung selbst. Daß die steigenden Rüstungsausgaben in West und Ost sich gegenseitig bedingen, ist keine Einschränkung der Gültigkeit dieses Zustandes, sondern verschärft nur seine Aktualität.

Nicht nur das Proletariat, sondern die Gesamtheit der Gesellschaft ist von den praktischen Konsequenzen dieser Entfremdung von ihren eigenen Produkten bedroht. Wer kontrolliert den Einsatz dieser Vernichtungsmittel? Jedenfalls nicht diejenigen, die sie hergestellt haben, um ihr Auskommen finden zu können. Hinter dem Schein der bloßen Reproduktion der Gesellschaft verbirgt sich heute die wachsende Macht der verselbständigten Produkte, deren „Aneignung" nicht zu vollziehen ist. Die Gesellschaft produziert ihre eigene Negation: bei *Marx* noch durch die sichtbare Organisation einer proletarischen Klasse, die nichts zu verlieren hatte als ihre Ketten; heute darüber hinaus durch die zumindest technisch perfekte Vorbereitung eines weltweiten Vernichtungskrieges, in einer Situation, in der die Arbeitnehmer etwas mehr als bloß ihre Ketten zu verlieren haben, nämlich: ihre physische Existenz. Das fehlende „Klassenbewußtsein" wird zur Blindheit der Menschheit selber, die noch längst nicht zum Subjekt der Geschichte geworden ist, die sich, biblisch gesprochen, die „Erde nicht untertan gemacht" hat, um als „freie Kooperation assoziierter Produzenten", von der *Marx* im *„Kapital"* emphatisch spricht, Art und Weise ihrer Produktion zu bestimmen und frei über ihre Produkte zu verfügen. Das Kernstück der *Marx*schen Dialektik, die ökonomische Entfremdung, ist nicht überholt, sondern universell gültig geworden.

Wenn dieser „erfreuliche" Aspekt der Entfremdungstheorie, den ich hier mehr plakatierend umreißen muß als argumentierend begründen kann, im Kern stimmt, dann wäre zu fragen, was eigentlich in einer derart beschaffenen politischen und ökonomischen Wirklichkeit die marxistische Dialektik soll, da doch, wie es scheint, am fatalen Entwicklungsgang, aus dem es kaum mehr einen Ausweg geben dürfte, ohnedies nichts zu ändern sein wird? Da doch, wie es scheint, der allgemeine Trend dahin geht, sich mit der Devise: „Seid nett zueinander", ins Unvermeidliche zu schicken und dort, wo immer und solange es eben geht, häuslich einzurichten? Wo die Phantasie nicht hinreicht, hat die Vernunft seit je ihr Recht verloren.

In dieser Situation erweist sich erneut, daß die *Marx*sche Gesellschaftstheorie nicht allein eine revolutionäre, sondern auch eine *kritische* Gesellschaftstheorie darstellt. Der Sinn dieser Aussage, daß die Dialektik bei *Marx* eine kritische Methode ist, kann folgendermaßen verdeutlicht werden: Es ist unleugbar, daß es die Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft selbst sind, die das Denken von *Marx* in Gang bringen. In einer widerspruchsfreien Gesellschaft wäre Dialektik ein Gedankenspiel. In unserer Welt aber wird sie zu einer Erkenntnismethode, die die Bewegungsgesetze der Gesellschaft durchschaubar machen will. Dialektik bei *Marx*

ist also einmal Bewußtwerden dieser Bewegungsgesetze am Leitfaden ökonomischer Prozesse und ihrer sozialen Konsequenzen. Denn die Beschaffenheit der von *Marx* analysierten Gesellschaft selbst ist es ja, die zur dialektischen Theorie den Anstoß gab. Das Prinzip seiner Dialektik ist in dieser Situation „ein kritisches Instrument der Entlarvung, das sich gegen eine Gesellschaft richtet, welche die Menschen an die blinden Mechanismen der materiellen Produktion versklavt ..."[4]).

Wenn der Arbeitsprozeß unter den Bedingungen des kapitalistischen Lohnverhältnisses, wie *Marx* es annimmt, das *gesamte* menschliche Dasein bestimmt, dann ist die Grundstruktur dieser Gesellschaft auch nur von diesem in sich dialektischen Arbeitsprozeß her theoretisch zu analysieren. Voraussetzung dieser Analyse wäre die Erkenntnis,

1. daß die der Gesellschaft innewohnenden Widersprüche nicht zufällig, sondern notwendig sind und
2. daß alles von Menschenhand Geschaffene auch von Menschen wieder selbst zu verändern sein muß.

Dieser zweite Punkt, die Behauptung, daß die Dialektik sich nicht darauf beschränkt, die bestehenden Verhältnisse zu erkennen, sondern zugleich auf deren Veränderung drängt, ist das kritische Moment in der Dialektik. Um *Herbert Marcuse* zu zitieren:

„Marx untersucht die bestehenden Arbeitsbedingungen im Hinblick auf ihre Negation in einer wirklich freien Gesellschaft. Seine Kategorien sind negativ und zur gleichen Zeit positiv: sie schildern einen negativen Zustand im Licht seiner positiven Aufhebung, wobei sie die wahre Situation der gegenwärtigen Gesellschaft als ein Vorspiel ihres Übergangs in eine neue Form enthüllen. Alle Marxschen Begriffe spannen sich sozusagen in diese beiden Dimensionen aus, von denen die erste in dem Komplex der gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse besteht und die zweite in dem Komplex der Elemente, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit innewohnen und deren Transformation in eine freie Gesellschaftsordnung den Weg bereiten. Dieser doppelschlächtige Inhalt bestimmt die gesamte Marxsche Analyse des Arbeitsprozesses"[5]).

Eben diese von *Marcuse* bezeichnete Doppelschlächtigkeit der *Marx*schen Kategorien fehlt bei den undialektischen Formen des Denkens über Geschichte und Gesellschaft. Damit aber, daß man sich, wie es heute in der Regel geschieht, bei der je vorgegebenen Wirklichkeit als der einzig möglichen bescheidet, verfällt man eben jenem „Geschichtsdeterminismus", der *Marx* noch immer vorgeworfen wird. Die Gegner der materialistischen Geschichtstheorie sind jedoch „deterministischer" als diese selbst: denn sie fügen sich in die historisch gewordenen gesellschaftlichen Verhältnisse, als wären sie gottgewolltes Schicksal. Läßt man aber Himmel und Hölle bei einer wissenschaftlichen Analyse aus dem Spiel, dann bleibt die Feststellung übrig, daß weder die Geschichte selbst, noch irgendein — von wem immer gewolltes — Schicksal zu jenem Zustand der Welt geführt hat, in dem wir heute leben, sondern einzig menschliche Tätigkeit, Handeln und Dulden. Bei *Marx* heißt es:

„Die Geschichte tut nichts, sie ... kämpft keine Kämpfe. Es ist vielmehr der Mensch, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt oder kämpft; es ist nicht etwa die Geschichte, die den Menschen zum Mittel braucht, um Ihre —

[4]) S. Herbert Marcuse: *Vernunft und Revolution*, Neuwied/Berlin 1962, S. 259.
[5]) S. Marcuse, a. a. O., S. 260 f.

als ob sie eine aparte Person wäre — Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist nichts als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen"[6]).

Freilich geschieht dieses „Zwecke verfolgen" nicht in einem geschichtsfreien Raum, nicht in einem zeitlosen Nirwana, sondern hier auf unserer Erde, in einer bestimmten Gesellschaft, unter bestimmten Bedingungen. Da diese gesellschaftlichen Bedingungen aber ebenso von Menschen erzeugt sind, wie sie die Menschen ihrerseits bestimmen, kann es in dieser Gesellschaft überhaupt Dialektik geben. Hätten jene, die *Marx* dadurch zu überwinden hoffen, daß sie ihn nicht lesen, recht mit ihrer Behauptung, daß in seinem Materialismus die Menschen *bloße* Produkte der Gesellschaft seien und menschliches Denken nichts als Reflex auf das soziale Sein sei, dann allerdings wäre *Marx* nicht nur „einseitig", sondern nur ein Schüler der bürgerlichen Soziologie etwa *Auguste Comtes,* für den es sich so verhält. Bei *Marx* selbst allerdings geht es nicht ganz so hausbacken zu. Dies zeigt z. B. die dritte *Feuerbach*-These, die lautet:

„Die materialistische Lehre, daß die Menschen Produkte der Umstände und der Erziehung, veränderte Menschen also Produkte anderer Umstände und geänderter Erziehung sind, vergißt, daß die Umstände eben von den Menschen verändert werden und daß der Erzieher selbst erzogen werden muß. ... Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als *umwälzende Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden"[7]).

Wie auch immer man diesen Satz von *Marx* interpretieren mag: fest steht, daß in der Geschichte und in der sozialen Wirklichkeit nach *Marx weder* eine Naturkausalität *noch* ein eherner Weltgeist, *noch* dumpfe Materie das Feld beherrschen, sondern daß „die Geschichte" ein letztlich von Menschen inszenierter Vorgang ist. Das heißt natürlich nicht, daß die einmal in Gang gekommene Geschichte beliebig, durch freie Entscheidung für das Gute und Wahre etwa, zu verändern wäre; sondern sie ist vielmehr stets nur auf dem Boden der je gegebenen technischen und sonstigen Bedingungen zu verändern, die *Marx* den Stand der Produktivkräfte nennt.

Soviel wenigstens dürfte deutlich sein: die *Marx*sche Dialektik ist keine fatalistische Einsicht in die historische Notwendigkeit, der man sich einfach zu fügen habe, sondern eine Logik der Befreiung vom blinden Zwang, den die zur zweiten Natur gewordenen entfremdeten Verhältnisse auf die ihnen unterworfenen Menschen ausüben. Logik der Befreiung auch in dem Sinne, daß die begrifflichen Zusammenhänge zugleich eine Perspektive der Aufhebung dieses Zwanges, der in der Gesellschaft herrscht, sichtbar werden lassen.

Dialektik bei *Marx* ist ferner kein starres Schema von These, Antithese und Synthese, gegen das schon *Hegel* in seiner Großen Logik polemisiert hat. Vor allem kein fertiges Geschichtsschema, keine willkürliche Konstruktion, in die man — („Reim dich oder ich freß dich!") — die gesamte Geschichte pressen könnte nach dem munteren Verslein: „Urkommunismus — Geschichte der Klassengesellschaften — Sozialismus und Kommunismus"; und nicht etwa eine Universalgeschichte, die eine Verlängerung der Naturgeschichte sein sollte. *Marx* hätte auch eine Auffassung, wie sie das System des Diamat darstellt, vermutlich jener spekulativen und scheinbar selbständigen Philosophie zugerechnet, die er mit seiner Theorie gerade überwinden wollte:

---

[6]) Marx/Engels: *Die heilige Familie und andere phil. Frühschriften,* Berlin 1953, S. 211.

[7]) S. Karl Marx / Friedrich Engels: *Werke,* Hrsg. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (im folgenden: *MEW*), Bd. 3, Berlin 1962, S. 533.

„An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten. Sie geben aber keineswegs, wie die Philosophie, ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können"[8]).

Wir fragen also erneut: Weshalb kann man die dialektische Gesellschaftstheorie eine kritische nennen? Was heißt in diesem Zusammenhang „kritisch"?

Die zentralen Kategorien der *Marx*schen Theorie wie z. B. Arbeit, Tausch, Ware usw. sind, wie wir gesehen haben, nicht nur als wertneutrale Registrierung des objektiv vorgegebenen gesellschaftlichen Zustandes gemeint. Sie enthalten zugleich auch die Kritik der bestehenden Zustände, sofern diese sich als allgemein menschliche und damit als unveränderbare ausgeben wollen. Die von *Marx* beschriebenen Gesetzmäßigkeiten der kapitalistischen Ökonomie sind eben keine unumstößlichen Naturgesetze, sondern sie sind gebunden an eine bestimmte Stufe der historischen Entwicklung. Sie sind ebenso vergänglich wie die bürgerliche Gesellschaft selbst. So betont *Marx* etwa im Zusammenhang mit der Behandlung des Wertgesetzes, in dem die englische Ökonomie ein Naturgesetz der menschlichen Produktion überhaupt sehen wollte, „daß die Verwirklichung des Gesetzes von bestimmten historischen Voraussetzungen abhängt". *Marx* kritisiert hier, daß die klassische Ökonomie die Produktion „als eingefaßt in von der Geschichte unabhängigen ewigen Naturgesetzen darstellt . . ., bei welcher Gelegenheit dann ganz unter der Hand bürgerliche Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto untergeschoben werden"[9]).

Die zur „zweiten Natur" erstarrten Verhältnisse, die als menschliche schlechthin erscheinen, will *Marx* gerade kritisch in Frage stellen. Im Gegensatz zu späteren vulgär-marxistischen Auffassungen gibt es bei *Marx keinen* strengen Geschichtsdeterminismus. Erstens sind sämtliche Gesetzmäßigkeiten historisch vergänglich, d. h. aufhebbar, und zweitens ist die Transformation der kapitalistischen in eine sozialistische Gesellschaft alles andere als ein mechanischer und automatischer Vorgang: sondern er ist ein von den vergesellschafteten Menschen selbst zu leistender Veränderungsprozeß. Wenn das organisierte Proletariat nicht zu einer „Klasse für sich" und damit zur revolutionären Kraft werden kann, die diese Transformation leistet, ist der Übergang, von dem *Marx* spricht, nicht möglich. Das bedeutet jedoch nicht, daß die kritische Gesellschaftstheorie damit schon in toto gegenstandslos wäre.

Inwiefern ist die kapitalistische Gesellschaft in sich selbst eine „dialektische"? Sie ist eine Einheit von Widersprüchen, weil diejenigen, die den Reichtum produzieren, von ihm im wesentlichen ausgeschlossen sind. Die Gesellschaft hält sich gerade dadurch am Leben, daß sie eine Klasse produziert, die die Lasten der Reproduktion zu tragen hat, ohne in den Genuß der Früchte ihrer Arbeit zu kommen. Dies ist die Existenzbedingung der bürgerlichen Gesellschaft, zugleich aber die Bedingung ihres Untergangs. Der Widerspruch, auf dem sie beruht, ist systemimmanent nicht zu lösen. Sie geht an dem zugrunde, was ihre eigene Exi-

[8]) S. *MEW*, Bd. 3, Berlin 1962, S. 27.

[9]) S. Karl Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1952, S. 8 f.

stenzbedingung darstellt („Untergangsgesetz der bürgerlichen Gesellschaft"). Insofern ist die Gesellschaftstheorie von *Marx* in erster Linie Selbstkritik der kapitalistischen Gesellschaft, kritische Reflexion der ihr eigenen Bewegungsgesetze. Aber nicht nur Reflexion der Bewegungsgesetze der kapitalistischen Ökonomie, sondern auch Reflexion jener „Selbstkritik", die die Gesellschaft durch die Existenz des Proletariats an sich selbst vollzieht. Die Überwindung der *Marx*schen Dialektik ist daher rein theoretisch gar nicht zu leisten, sondern nur praktisch: durch die Überwindung der systemimmanenten kapitalistischen Widersprüche nämlich. Erst dann verlöre die dialektische Theorie ihr Fundament in der Sache, auf die sie sich kritisch bezieht.

Obwohl also Dialektik als Theorie eine Methode des Denkens zur Erfassung der Bewegungsgesetze der Vorgeschichte ist, ist sie ihrer Absicht nach nicht nur eine Denkmethode, sondern Realdialektik, weil die Bewegung der Begriffe nur die bewußt gewordene Bewegung der Gesellschaft in der Geschichte darstellt und vollzieht. Nur weil die kapitalistische Gesellschaft als eine in sich ihrer inneren Struktur nach dialektische und widersprüchliche bestimmt werden kann, stellt die dialektische Theorie die angemessene Erkenntnisform dar. Es kommt *Marx* also darauf an, zu zeigen, daß die Widersprüche nicht bloß subjektiv erzeugte Widersprüche (etwa die Ausbeutung der Arbeiter durch die „bösen Kapitalisten") sind, sondern notwendige Widersprüche zur Erhaltung des ganzen Systems der kapitalistischen Gesellschaft: „Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt ... den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag."[10])

Was unterscheidet eine dialektische Gesellschaftstheorie von einer nichtdialektischen? Für die dialektische Theorie sind gesellschaftliche Widersprüche notwendiger Bestandteil der gesellschaftlichen Totalität und nicht etwa nur deren Schattenseiten oder „Auswüchse". Sie verzichtet darauf, bei ihrer Kategorienbildung von den vorhandenen Widersprüchen zu abstrahieren und damit die Wirklichkeit zu idealisieren. Deshalb kann es kein geschlossenes System bei *Marx* geben. Was *Marx* von den klassischen Ökonomen unterscheidet, ist vor allem der Nachweis, daß die von ihnen als ewig beschriebenen Gesetzmäßigkeiten der Ökonomie historisch gewordene und damit veränderbare sind. Dies eben ist ein Grundmerkmal einer dialektischen Theorie der Gesellschaft, daß in ihr alle Kategorien und Gesetze ausschließlich geschichtlichen Charakter tragen und damit revidierbar bleiben. So auch die Methode des dialektischen Denkens selbst, die ihren historischen Ort nur in jenen Gesellschaften besitzt, die sich durch die in ihnen herrschenden Widersprüche entwickeln.

Im folgenden soll nun das Verhältnis der *Marx*schen zur *Hegel*schen Dialektik an drei Fragestellungen umrissen werden:

1. Ist die *Marx*sche Dialektik eine materialistische?
2. Ist es überhaupt sinnvoll, eine idealistische von einer materialistischen Dialektik zu unterscheiden?
3. Was soll die bekannte Aussage heißen, *Marx* habe *Hegels* Dialektik „umgestülpt"?

[10]) S. *MEW*, Bd. 23, Berlin 1962, S. 16.

Um von einer materialistischen Dialektik sprechen zu können, müßte man zunächst prüfen, ob das Prädikat „materialistisch" zur Bestimmung der Qualität dessen, was man Dialektik nennt, überhaupt tauglich ist. Wenn *Hegel* in seiner Rechtsphilosophie davon spricht, daß die bürgerliche Gesellschaft trotz ihres Überflusses an Reichtum nicht in der Lage sei, die mit diesem Reichtum produzierte Armut eines Teiles der Gesellschaft zu überwinden, und daß gerade diese Dialektik es sei, durch welche die bürgerliche Gesellschaft notwendig über sich hinausgetrieben werde, so fragt es sich doch, was an einer solchen Bestimmung eigentlich „idealistisch" genannt werden könne. Denn es ist ja gar nicht der reine Geist, der hier am Werk ist, sondern der aus der bürgerlich-kapitalistischen Form der Gesellschaft als eines Systems der Bedürfnisse entspringende Widerspruch von Arm und Reich, ein Widerspruch, der nach *Hegel* immerhin so mächtig sein soll, daß er diese Gesellschaft als Totalität über sich hinaustreibt.

Ebensowenig wie die *Hegel*sche Philosophie eine Dialektik des reinen Geistes beschreibt, kann auch im *Marx*schen Denken von einer Dialektik des Materiellen im Sinne von stofflicher Materie nicht die Rede sein. Nehmen wir als Beispiel den zentralen Antagonismus zwischen „Produktivkräften" und „Produktionsverhältnissen", an denen *Marx* die historische Bewegung abliest, so hat weder der eine noch der andere Begriff etwas mit „Materie" zu tun. Denn die Produktivkräfte sind ja nichts anderes als die Gesamtheit der von Menschen hergestellten technischen Instrumente und Einrichtungen zum Zwecke der planmäßig-rationellen Aneignung der Naturkräfte, einer Aneignung, durch die die Bedürfnisse der Gesellschaft befriedigt werden sollen. Wesentlicher Bestandteil dieser Produktivkräfte ist der je historisch gegebene Stand des menschlichen Wissens und Könnens, der die Voraussetzungen für eine sinnvolle Produktionstätigkeit darstellt, also auch etwa die Naturwissenschaften als Grundlage der Technik.

Andererseits sollen die Produktionsverhältnisse, die sich aus der je gegebenen gesellschaftlichen Organisation dieser Arbeitsprozesse, also im Kapitalismus aus dem Lohnverhältnis, ergeben, nichts anderes als die sozialen Herrschaftsverhältnisse darstellen, in deren Rahmen sich die Gesellschaft reproduziert. Untersucht man diese Herrschaftsverhältnisse mit ihren vielfältigen Integrationsinstrumenten, so wird man auch dabei kaum auf das sogenannte „Materielle" stoßen. Das Materiell-Stoffliche in der bestehenden Naturwirklichkeit ist in reiner Form nur dort vorhanden, wo es als vom Menschen noch nicht geformte und bearbeitete Natur existiert, also etwa in jenen Naturlandschaften, die völlig unerschlossen geblieben sind. Fest steht, daß sowohl die Produktivkräfte als auch die Produktionsverhältnisse menschliches Bewußtsein enthalten, das seinerseits natürlich nur unter ganz bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen sich vergegenständlichen kann. Der Gegensatz Materie/Geist ist viel zu abstrakt, als daß mit einem derartigen Begriffsdualismus *Hegel*sche oder *Marx*sche Dialektik oder das Verhältnis beider zu bestimmen wäre. Das ist auch der Sinn der ersten *Feuerbach*-These von *Marx*, wo ausdrücklich der bisherige Materialismus kritisiert wird, weil er von dem abstrahiert, was einzig Dialektik ermöglicht: nämlich das konkrete Subjekt/Objekt-Verhältnis. Von Dialektik kann also sinnvoll nur dort gesprochen werden, wo menschliches Bewußtsein in der Form gesellschaftlicher Praxis sich mit konkret gegebener Umwelt (Gesellschaft und Natur) einläßt und so nicht nur den Gegenstand, sondern im Vollzug dieses Prozesses der Umgestaltung des Objekts auch sich selbst verändert. Dialektik ist also nur dort anzutreffen, wo es Geschichte gibt. Geschichte gibt es nur dort, wo Menschen am Werk sind. Erst dieser Vermittlungsprozeß von Gesellschaft und Natur im Laufe der menschlichen Geschichte

erlaubt es, von dialektischen Prozessen zu sprechen (in diesem Sinne wäre auch die Kategorie der Naturdialektik kritisch zu untersuchen, von der nach *Marx* gesprochen wurde). Somit wäre die Frage, ob die *Marx*sche Dialektik eine materialistische ist, dahin zu beantworten, daß eine Dialektik im Sinne des notwendigen Widerspruchs nur zwischen menschlichen Subjekten und ihrer Gegenstandswelt möglich ist, was besagt, daß es in diesem Sinne weder eine idealistische noch eine materialistische Dialektik geben kann. Dialektische Prozesse sind Prozesse innerhalb einer Wirklichkeitstotalität, die Bewußt-Sein und gesellschaftliches Sein gleichermaßen in sich begreift, so daß das menschliche Bewußtsein für den gesellschaftlichen Prozeß ebenso bestimmend ist wie das gesellschaftliche Sein, dem dieses Bewußtsein zugehört (was nicht bedeutet, daß es mit ihm identisch ist). Von einer Dialektik der Natur könnte man bei *Marx* allenfalls in dem Sinne sprechen, daß die Menschen ihre Natur verändern, indem sie der äußeren Natur stufenweise ihre Fremdheit und Äußerlichkeit nehmen, sie mit sich vermitteln und sie zweckmäßig für sich arbeiten lassen („Stoffwechsel von Mensch und Natur").

Bleiben wir bei der Frage des Verhältnisses von menschlichem Bewußtsein und gesellschaftlichem Sein, weil uns das zur Ausgangsfrage führt, inwiefern *Marx Hegels* Dialektik „umgestülpt" oder, wie es auch heißt, vom Kopf auf die Füße gestellt habe. Anlaß zu diesem Verständnis des Verhältnisses der *Marx*schen zur *Hegel*schen Dialektik ist etwa eine Textstelle von *Marx* wie die folgende:

„Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle."[11])

Diese Aussage enthält drei Behauptungen:

1. Bei *Hegel* ist der Denkprozeß, die Idee, ein selbständiges Subjekt, der Demiurg, der Schöpfer des Wirklichen; und
2. dieses Wirkliche ist nur eine Manifestation der Idee, des Geistes;
3. für *Marx* ist das Ideelle kein vom menschlichen Tun losgelöstes Subjekt, sondern „das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle".

Davon, daß an die Stelle des Geistes als bewegende Kraft die Materie tritt, ist keine Rede. Wogegen *Marx* polemisiert, ist die Herleitung der geschichtlichen Realität aus eingebildeten Übersubjekten, die in Wirklichkeit nichts anderes sind als Ausgeburten des menschlichen Kopfes, Abstraktionen, losgelöst von den wirklichen Lebensbedingungen der Gesellschaft. Er will zeigen, daß sich die Erklärung der Geschichte aus solchen Ideen selber historisch verstehen läßt als eine Form der Entfremdung menschlichen Wesens, das *Marx* wie *Hegel* in der Arbeit sieht. Das heißt aber: *Marx* fragt nach dem Entwicklungsprozeß der menschlichen Gesellschaft und will auf diesem Wege auch die seltsame Erscheinung des Sich-Verselbständigens bestimmter Begriffe zu abstrakten Ideen erklären. Nicht Ideen machen Geschichte, sondern Menschen, die auch Ideen hervorbringen. Vor allem ist die Geschichte selbst keine Macht, die die Menschen unter sich subsumiert, sondern Ergebnis menschlicher Tätigkeit. *Marx* polemisiert gegen den Glauben, „die Welt mittelst der Bewegung des Gedankens konstruieren zu können"[12]), und hält diesem

[11]) S. *MEW*, Bd. 23, Berlin 1962, S. 27.
[12]) S. *MEW*, Bd. 4, Berlin 1964, S. 130.

Glauben entgegen, daß es die gleichen Menschen sind, die die gesellschaftlichen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, die auch die Ideen und Kategorien hervorbringen. Deshalb sind auch diese Ideen keine ewigen Wesenheiten, sondern ebenso historische, vergängliche Produkte wie die sozialen Verhältnisse selbst und wie die Menschen, die in ihnen leben.

Die Mystifikation, die *Marx* der *Hegel*schen Dialektik vorwirft, besteht in nichts anderem als darin, daß für *Hegel* letztlich nicht die konkreten, leibhaft sinnlichen und tätigen Menschen die eigentlichen Subjekte der Geschichte sind, sondern daß die Idee selbst Subjektcharakter annimmt. „Natur" ist für *Hegel* nur Geist in seinem Anderssein. Für *Marx* ist demgegenüber Natur stets die Grundlage menschlicher Arbeit, die Quelle für die Erschließung jener Kräfte, die den technischen Fortschritt ermöglichen.

Die Geschichte der marxistischen Theorie ist, pointiert gesagt, eine Geschichte der Liquidation und Neutralisierung der im *Marx*schen Original vorhandenen dialektischen Elemente. Die erste Stufe dieses Vorgangs vollzog sich bereits beim späten *Engels* („Dialektik der Natur"), als dieser es unternahm, die bei *Marx* nur historisch gefaßten dialektischen Gesetzmäßigkeiten unbesehen auf Naturprozesse zu übertragen. Dabei ging es nicht ohne Simplifikationen ab, und Dialektik wurde zu einer Art „weltanschaulichen Systems", in dem die kritische Funktion der dialektischen Begriffsbildung hinter dem Anspruch auf universelle Gültigkeit zurücktrat. Es ist kein Zufall, daß im Sowjetmarxismus auf dieses Konzept der Dialektik zurückgegriffen wurde. Ein ganz anders gearteter Angriff gegen die *Marx*sche Dialektik erfolgte um die Jahrhundertwende im Revisionismus *Eduard Bernsteins*, der die Absicht verfolgte, sie von ihren „positivistischen spekulativ-dialektischen" und, wie *Bernstein* meinte, „utopischen" Elementen zu reinigen. So forderte *Bernstein* einen neuen *Kant* für den Marxismus, der die Dialektik als Taschenspielertrick und höheren Humbug aus dem Tempel der marxistischen Wissenschaft hinauswerfen sollte. Der Antihegelianismus *Bernsteins* hat nicht nur in der Sozialdemokratie, sondern auch in der deutschen Soziologie bis in die jüngste Gegenwart Schule gemacht. Auch ihr gilt in der Regel Dialektik nur mehr als Bestandteil metaphysischer Spekulation; besonders in den an der positiven Wissenschaftslehre orientierten soziologischen Untersuchungen wird oft ein sehr affektbesetzter polemischer Ton gegen alles Dialektische spürbar.

Es scheint, als sei die dialektische Gesellschaftstheorie historisch in jener Epoche zu lokalisieren, in der noch der objektive Vernunftbegriff der Aufklärungsphilophie und des deutschen Idealismus verbindlich war. Ein Vernunftbegriff, für den der Erkenntnisprozeß einerseits und die historischen Bewegungen sowie die sozialen Vorgänge andererseits nicht zwei prinzipiell voneinander geschiedenen Seinsbereichen zugerechnet wurden. Für *Hegel* waren dialektische Logik und der Logos der Weltgeschichte zwei Seiten der in sich einheitlich konzipierten Vernunft. Deshalb war es ihm möglich, eine „Phänomenologie des Geistes" zu entwerfen, die zugleich das Bewegungsgesetz der Geschichte darstellen sollte. Auch für die *Marx*sche Dialektik ist diese Identitätsvorstellung von Vernunft und Wirklichkeit insofern noch von entscheidender Bedeutung, als auch er davon spricht, „daß, wie in der Wirklichkeit, so im Kopf, das Subjekt, ... die moderne bürgerliche Gesellschaft, gegeben ist, und daß die Kategorien daher Daseinsformen, Existenzbestimmungen oft nur einzelne Seiten dieser bestimmten Gesellschaft ausdrücken ..."[13]). Allerdings sind es bei *Marx* kein Weltgeist und erst recht nicht die Materie, die die

[13]) *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1947, S. 264.

Geschichte fortbewegen, sondern vielmehr allein die arbeitenden und miteinander in Beziehung tretenden Menschen. Aber *Marx* hält doch an dem Anspruch *Hegels* fest, daß wissenschaftliche Kategorien etwas vom Wesen und der Struktur des gemeinten Gegenstandes ausdrücken, wie es aus dem angeführten Zitat hervorgeht. *Marx* kritisiert auch weniger die Identitätsvorstellung *Hegels,* als vielmehr die Konstitution der gesellschaftlichen Wirklichkeit als einer sich entfaltenden Weltvernunft. Demgegenüber will er zeigen, daß alle Bewußtseinsphänomene, alle wissenschaftlichen Begriffe und jedes Denken allein historisch zu begreifen sind, als Resultat menschlicher Bemühungen, das gesellschaftliche Leben durch die Aneignung der Naturkräfte zu reproduzieren. Diese Reproduktion des Lebens geschieht jedoch nicht individuell, sondern gesellschaftlich organisiert. Gedanken sind Produkte menschlicher Lebenstätigkeit, und als solche tragen sie den Charakter der historischen Vorläufigkeit, weil sie auf eine bestimmte Stufe der sozialen Entwicklung bezogen bleiben und weil sie stets zugleich auch „bewußt" gewordenes „Sein" auf einer bestimmten historischen Produktionsstufe sind. Auch die *Marx*sche Theorie selbst ist in zweifacher Hinsicht historisch bedingt, sowohl von ihrem Gegenstand her als auch hinsichtlich ihrer Intention. Denn der Gegenstand der *Marx*schen Analyse, die kapitalistische Warengesellschaft, wie er sie in entfalteter Form im „*Kapital*" entworfen hat, ist die in seiner Zeit fortgeschrittenste bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft Englands in der Periode ihrer ersten Industrialisierung. Er hat bewußt die Relikte *vor*kapitalistisch-ständischer Art bei seiner Analyse außer acht gelassen und nur die idealtypisch reine Form einer voll entwickelten kapitalistischen Tauschgesellschaft berücksichtigt. Hinsichtlich ihrer Intention ist die *Marx*sche Theorie bedingt durch die sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts allmählich herausbildende Organisation der Arbeiterklasse, in der er die Möglichkeit der Überwindung der kapitalistischen Gesellschaft durch eine höhere Organisation des sozialen Zusammenlebens erblickte. Seine Theorie kann als radikale Selbstkritik der bürgerlichen Gesellschaft verstanden werden, eine Selbstkritik, die zur Formulierung des Untergangsgesetzes dieser Gesellschaft führte. Dieser Untergang ist jedoch für *Marx* kein Naturgesetz, sondern eine aufgrund der Widersprüchlichkeit der kapitalistischen Produktionsweise gesellschaftsimmanente Tendenz, die verzögert, aber auch beschleunigt werden kann: verzögert etwa durch Formen der Planung innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft selbst — durch staatliche Intervention und sozialpolitische Integration großer Teile der abhängigen Arbeitnehmer, beschleunigt durch forcierte Organisation des Proletariats, durch dessen Internationalismus und durch Entwicklung eines proletarischen Klassenbewußtseins. Der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus ist für *Marx* kein automatischer Prozeß, sondern das Resultat der bewußten Aktion dieses organisierten Proletariats, das Ergreifen einer objektiv sich herstellenden Möglichkeit im historischen Prozeß.

Auch wenn sich der Übergang vom Kapitalismus in eine höher organisierte Gesellschaftsform im weltgeschichtlichen Maßstab heute nicht abzeichnet, wäre zu bedenken, daß auch der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus ein Prozeß über mehrere Jahrhunderte hinweg gewesen ist. Wie die künftige Gesellschaftsordnung im einzelnen aussehen soll, dafür hat *Marx* bewußt kein Rezept geliefert: zumindest in diesem Sinne war er ein „Utopist". Wenn „Utopist" sein jedoch bedeutet, daß man an der Möglichkeit bewußter Tätigkeit für die Realisierung menschlichen Glücks festhält, dann mag man ihn so nennen. Allerdings fallen dann Utopie und menschliche Vernunft derart zusammen, daß die Absage an die Utopie letztlich den Verzicht auf den Gebrauch unserer Vernunft bedeuten würde.

Theodor W. Adorno und Peter von Haselberg

Über die geschichtliche Angemessenheit des Bewußtseins

VON HASELBERG: In welchem Sinne kann man von einem adäquaten Bewußtsein sprechen? Adäquat nämlich in der Verbindung mit der Zeit, in der wir leben. Inwiefern läßt sich Bewußtsein überhaupt jenseits von den empirischen Subjekten, sei es also naiven Subjekten, oder den Subjekten, welche Wissenschaft formulieren, feststellen oder von ihm reden?

ADORNO: Es gibt etwas wie einen geschichtlichen Zwang in der Bewegung der Sachen. Durch diesen geschichtlichen Zwang sind ihrerseits auch die Subjekte bedingt, und es kommt für eine wirkliche Er-

kenntnis darauf an, dieser Bedingtheit durch die Sache Rechnung zu tragen.

Das ist etwas allgemein formuliert, und es bedürfte sehr weitgehender erkenntnistheoretischer Überlegungen, die wir hier unmöglich anstellen können, um das wirklich zu konkretisieren. Aber ich meine, wir sollten uns weniger unterhalten über die Frage nach der Adäquanz, also der Angemessenheit des Bewußtseins an seinen Gegenstand, als über das, was wohl auch denjenigen vor Augen stand, die dieses Gespräch angeregt haben, nämlich die Frage der *geschichtlichen* Angemessenheit des Bewußtseins. Und diese geschichtliche Angemessenheit des Bewußtseins beschränkt sich ja nun keineswegs auf die Wissenschaft, sondern sie drückt sich ebenso in der Kunst aus, die ja auch eine Form von Bewußtsein, die auch – kann man sagen – eine Gestalt von Erkenntnis, eine Gestalt von Wahrheit ist, und der gegenüber so etwas wie die Frage nach ihrer Angemessenheit gestellt werden kann. Ich möchte mir gestatten, die Fragestellung ein wenig umzuformulieren und zu sagen, es handele sich um das Problem des fortgeschrittenen Bewußtseins. Wobei ich – und ich bitte, mich davon zu dispensieren, das im einzelnen jetzt zu begründen – sagen würde, daß das adäquate Bewußtsein einer Epoche das je fortgeschrittenste Bewußtsein sei. Ich möchte vorschlagen, daß wir uns darüber unterhalten, was man unter einem solchen Bewußtsein zu verstehen habe, wie es sich charakterisiere, und davon eine etwas genauere Vorstellung geben.

VON HASELBERG: Einverstanden; denn sowie wir von adäquatem Bewußtsein sprechen, kommt ja doch die Vermutung, es könnte sich hier um eine Rezeptur handeln, mit der man sich adäquat zur Wirklichkeit verhalten könnte, damit also eine Art von gesunder Reaktion bei jedem Einzelnen als Ergebnis unseres Gesprächs herauskäme. Daß wir so etwas nicht vorhaben, wird wohl wenig zweifelhaft sein. Wenn Sie sagen »fortgeschrittenes Bewußtsein«, so ist das sicher in dem Sinne zu verstehen, daß die zunehmende Differenziertheit der Phänomene und der gesamten Produktion, gerade auch der geistigen Arbeit, es nicht mehr gestattet, hier auf irgendeine blanke Formel reduziert zu werden, sondern daß das Fortgeschrittene immer ein Experiment ist, das an einer bestimmten Stelle der heutigen Wirklichkeit und – wir wollten uns darauf beschränken – in einer bestimmten Kunst unternommen

wird. Dabei ist die Frage, wer kann hier nun abmessen, wann ein solches Bewußtsein fortgeschritten ist?

ADORNO: Ich möchte mich zunächst einmal beziehen auf einen Satz, der bei Rimbaud steht, also immerhin jetzt fast 100 Jahre alt ist. Dieser Satz lautet: »Il faut être absolument moderne«, und das war eine Forderung, die ganz sicher sich nicht nur auf die Kunst beschränkt, sondern die auch die Erkenntnis eingeschlossen hat. Es ist so, als ob diese Forderung, wie sie etwa bereits in der Idee des Nouveau, des Neuen, bei Baudelaire anklingt, der einzige verpflichtende Imperativ der geistigen Haltung nach dem Zerfall des objektiven geistigen Kosmos und der großen philosophischen Systeme geworden wäre. Ich glaube, daß es keinen wirklich verantwortlichen geistigen Menschen gibt, der diesem Imperativ sich entzieht, und wenn manche Leute betonen, daß sie von der Mode unabhängig seien und nicht Zeitströmungen nachliefen, oder wenn andere Leute gerade angesichts der Moderne mit einer unterdessen ihrer sadistischen Dummheit überführten Haltung von entarteter Kunst sprechen, so spürt man immer hinter solchen Regungen, daß im Rückgang auf derlei Naturkategorien, wie sie im Begriff der Entartung anklingen, das schlechte Gewissen steht, daß die Menschen also in Wahrheit ganz gut wissen, wie sehr es darauf ankommt, in einem äußerst ernsten und verpflichtenden Sinn modern zu sein, das heißt, im Bewußtsein selber der sich entfaltenden Dynamik, die für die entfesselte bürgerliche Gesellschaft zunächst charakteristisch war, standzuhalten und sie in dem, was man tut und denkt, auszudrücken.

VON HASELBERG: Da müßte ich aber warnen vor einer Unterschätzung jener reaktionären Kräfte (ich sage es mit dem einen Wort ganz grob), die ja immerhin eine gesellschaftliche Macht darstellen, und zwar nicht nur eine plumpe Macht, sondern die innerhalb der Gesellschaft sehr bestimmte Funktionen ausfüllen; jener reaktionären Kräfte, die zu Zeiten übermächtig werden können. Wir sind beide alt genug, um das einige Jahre lang gründlich erlebt zu haben. In solchen Fällen ist der Protest gegen die, welche von entartet reden, in den Hintergrund gedrängt. Er darf sich um der eigenen Existenz willen nicht sehr laut vernehmen lassen; und es wird in solchen Momenten dann die Frage akut, wie man diese Tendenzen anders als bloß abwertend bezeichnen und sie als ein Faktum in der Geschichte ansehen kann.

Ich möchte auf ein Beispiel ablenken, das nicht so aktuell, oder vielmehr bloß theoretisch aktuell ist.–Die jahrhundertelang verachtete Malerei des Manierismus hat seit runden fünfzehn Jahren eine Renaissance, eine Freundlichkeit der Aufnahme gerade dadurch erfahren, daß sie, die viele Generationen in aller Harmlosigkeit als eine Art Entartung der Renaissance-Malerei bezeichneten, nun als ein Vehikel betrachtet wird, das mehr von den Zeiten der Gegenreformation bis hinein in die Zeiten der Aufklärung und des neunzehnten Jahrhunderts uns mitteilen könnte, als die bis dahin geltende offizielle Kunst. Wie steht es also damit, solche extremen Urteile des Zeitgeschmacks mit in den Begriff des fortgeschrittenen Bewußtseins hineinzunehmen?

ADORNO: Um auf die Frage wirklich verantwortlich zu antworten, Herr von Haselberg, bedürfte es recht weitausgreifender Überlegungen, die wir weder unseren Zuhörern noch uns jetzt zumuten können. Ich muß mich darauf beschränken, stichworthaft und nur in Thesen zu antworten. Der Gedanke an ein fortgeschrittenstes oder an das je fortgeschrittenste Bewußtsein muß natürlich die Problematik des Fortschrittbegriffs selber in sich hineinnehmen, wie Horkheimer und ich in der »Dialektik der Aufklärung« versucht hatten, sie zu entfalten. Aber gegen diese Problematik des Fortschritts, also daß der Fortschritt nicht gleichsinnig, einsträhnig, verläuft, sondern daß es Regressionen größten Maßstabs gibt und ebenso, durch Korrespondenzen, die Wiederkehr von Vergangenem, dagegen ist nicht das Gegengift des Zeitlosen gewachsen; denn jede Vorstellung einer sogenannten zeitlosen klassischen Kunst, die von dem Wandel unabhängig wäre, ist in ganz besonderem Maße gegen die Zeit anfällig und dazu bestimmt, gerade um ihrer angeblichen Alterslosigkeit willen zu veralten. Die Aufgabe, die Sie eben umrissen haben, wäre also die, die Problematik des Fortschritts selber in den Gedanken hineinzunehmen, damit er fortschreite, ohne daß sein eigener Fortschritt dabei geopfert wird. Das ist eine sehr schwierige Sache. Wenn man in Perioden lebt, in denen es in sehr vieler Hinsicht so viel an Rückbildung, an Regression gibt, wie in der gegenwärtigen, dann kann auch der Gedanke, der avancierte Gedanke, diese Regression nicht einfach durchstreichen und sich gebärden, als ob sie nicht bestünde. Man hält dieser Regression nur dadurch stand, daß man sie selber in die eigene

Verhaltensweise hineinnimmt, daß man sie begreift und daß man dadurch über sie hinauskommt. Es ist etwa möglich, daß man als Denkender dazu gezwungen wird, Argumente, die längst dagewesen sind – mir selbst ist es in einem Fall so gegangen – zu wiederholen, einfach deshalb, weil die Sache, um die es sich handelt – es handelte sich da um die Sexual-Tabus –, selber sich wiederholt, weil etwa ein bestimmter Typus von Journalisten heute noch genau dieselben moralinsauren Phrasen von sich gibt, die vor sechzig Jahren schon Karl Kraus angeprangert hat. In einem solchen Fall kommt man, gerade, wenn man das Schlechte ändern will, nicht darum herum, selber so weit sich zurückzubilden, daß man die Dinge noch einmal sagt, die schon da waren. Aber man ist dann gezwungen, diese Tatsache, daß das schon ein Altes und Wiederholtes und dadurch selbst von der Regression Angestecktes ist, auszusprechen, ins Bewußtsein zu erheben. Man wird dabei darauf stoßen, daß gerade in dem Immergleichen, in dem, was trotz seiner objektiven Unwahrheit wiederkehrt, das alte Unwahre sich verschanzt. Wenn man solche Wiederholungen mit dieser Reflexion verbindet, dann werden sie doch nicht nur Wiederholungen sein, sondern sie werden sogleich Licht auf einen Geschichtsprozeß werfen, der in gewissem Sinn gar keiner ist, sondern eben nur die schlechte Wiederkehr des Gleichen. Dann wäre ein Bewußtsein, das wiederholt, auch nicht mehr ein zurückgebliebenes Bewußtsein. Ich weiß nicht, ob ich damit, Herr von Haselberg, auf Ihre Frage einigermaßen geantwortet habe.

VON HASELBERG: Ich glaube, Sie haben das ganz richtig verstanden, was ich, scheinbar selber als ein Anwalt der Reaktion, hier vorbrachte. Wir können nicht mehr in dem zuversichtlichen Sinne, wie zu Zeiten von Auguste Comte, vom Fortschritt sprechen, der sich Bahn bricht und der also rasch mit allen Hindernissen aufräumt.

ADORNO: Schon Comte war darin übrigens ganz gebrochen, weil er genauso das Problem der Ordnung, also der Konstanten, wie des Fortschritts aufwarf: und er sympathisierte in Wahrheit mehr mit der Ordnung als mit dem Fortschritt.

VON HASELBERG: Ja, ja, aber er hatte einen Zweckoptimismus vorzutragen, der als Zweckoptimismus mehr Wirkung getan hat, als seine gebrochenen Vorbehalte.

Ich meine, es hat sich herausgestellt, daß nicht nur retardierende Momente eine größere Rolle spielen als es im neunzehnten Jahrhundert schien, sondern, daß es sogar eine Art Wiederholungszwang innerhalb der Argumente, innerhalb auch der Widerstände oder der Wiederkehr von Atavismen oder Barbarismen gibt, mit denen man sehr viel ernsthafter zu rechnen hat. Ihnen ist nicht das alte Argument – ich weiß, was ich darauf zu sagen habe – als Routinier entgegenzuhalten; auch deren Konstellation ist ja jeweils eine andere. Wenn heute zum Beispiel faschistoide Bewegungen auftreten, so werden sie es ganz bestimmt nicht mehr in der Form der Güntherschen Rassentheorie tun. Es wird sich aber eine Art von Technik herausbilden müssen, und zwar eine zunehmend bewußtere Technik in der Antwort auf solche Regression, und ich glaube, daß das »fortgeschrittenes Bewußtsein« bedeuten kann; es würde also in diesem Zusammenhang wesentlich bedeuten: eine größere Bewußtheit des historischen Ablaufs innerhalb einer datierbaren historischen Epoche mit ihren Regressionen oder ihren Wiederholungen.

ADORNO: Wenn heute eine solche faschistische Bewegung wieder nach einer Ideologie sucht, und diese Ideologie jene Zeichen der Unstimmigkeit und der Schwäche hat, die wir in solchen Fällen beobachten können, dann würde man ganz gewiß dem nicht mehr einfach mit den alten Kategorien allein entgegnen können (also etwa: daß die Geschichte nicht von Naturkräften, sondern von gesellschaftlichen Momenten bestimmt wird), sondern man würde hier zu sagen haben, daß es sich dabei um das Gespenst eines Gespenstes handelt, um die schattenhafte Wiederkehr von etwas, was an sich bereits keine Substanz verloren hatte, als es zuerst aufkam, und man würde in diesem abgeleiteten, in diesem Sich-selber-eigentlich-schon-gar-nicht-mehr-glauben solcher Ideologien heute viel *mehr* den Angriffspunkt finden, als in den unterdessen schon ein bißchen harmlos gewordenen Argumenten, mit denen man einmal dagegen angegangen ist.

VON HASELBERG: Bewußtsein in diesem Zusammenhang heißt also Erfahrung; und Erfahrung gerade der Unwirksamkeit bloßen Argumentierens ...

ADORNO: Bewußtsein heißt überhaupt Erfahrung, nämlich die Fähigkeit, Erfahrungen zu machen auch in dem Bewußtsein von Narben. Ganz recht ...

VON HASELBERG: Das heißt also, daß das bloße Argumentieren, daß die Überlegenheit des Bewußteren nichts hilft, sondern daß in diesen Begriff des Bewußtseins, gerade des fortgeschritteneren Bewußtseins, sehr viel hineingenommen werden muß von Methoden des Verhandelns, unter Umständen also auch der Praxis.

ADORNO: Ich bin da gänzlich mit Ihnen einer Ansicht. Ich möchte sagen, daß es sich bei dem Begriff des fortgeschrittenen Bewußtseins gar nicht nur um ein rein Temporales handelt, also um das, was up to date ist, sonst käme ein künstlerisches Bewußtsein heraus, für das die Beatles, weil sie gerade heute Mode sind, moderner wären als die fortgeschrittene, neue Kunst. Sondern die Entscheidung über das Fortgeschrittene liegt wirklich in der Logik der Sache, die in der Zeit sich entfaltet. Denn die Logik der Gegenstände hat einen Zeitkern, entfaltet sich in der Zeit, und das fortgeschrittene Bewußtsein ist ein Bewußtsein, das in sich durch Zeit vermittelt ist, das haben Sie mit dem Begriff der Erfahrung sehr schön ausgedrückt. Darauf wäre zu reflektieren. Solche Reflexion heißt, den Gedanken weiterzutreiben, anstatt bloß zu reproduzieren, was ist. Von den Möglichkeiten, die dazu gegeben sind, also von den Möglichkeiten eines wahrhaft fortgeschrittenen Bewußtseins, möchte ich wenigstens zwei nennen, die ineinandergreifen. Die eine ist die Innervation, also die Nervenreaktionen des Künstlers, die auch die des Wissenschaftlers, jedenfalls des philosophischen Wissenschaftlers, sein sollten, die Nervenreaktionen für das, was an der Zeit ist. Man wird die Erfahrung der Fortgeschrittenheit nur machen können durch seine Idiosynkrasien, durch idiosynkratische Abneigungen gegen Worte, ... gegen Dinge.

VON HASELBERG: Darf ich hier einmal unterbrechen. Mir scheint dies ein sehr kommentierungsbedürftiger Begriff zu sein. Idiosynkrasie ist nämlich so, wie das Wort gebraucht wird, aber auch so, wie man es immer versucht ist, zu gebrauchen, ein irrationalistischer Begriff. Idiosynkrasie ist gerade in unserer Zeit gegen eine Form der »entarteten Kunst« wieder höchst virulent geworden, und diese »entartete Kunst« – darüber sind wir Älteren uns alle ganz einig – ist die der Beatles. Nun frage ich Sie aber: worin liegt denn die Rechtfertigung, den Beatles gegenüber ein Argument zu gebrauchen, das vor der Kunst, welche die Nazis verwarfen, nicht mehr statthaft sein darf? *Sie* beriefen sich genauso

auf das gesunde Empfinden wie *wir* uns auf Idiosynkrasien berufen, dort, wo unser, in gewissem Grade absolut gesetztes Bewußtsein es uns verwehrt, uns mit Regressionstendenzen, mit Barbarismen oder mit Äußerungen überhaupt ernsthaft zu befassen, die uns gar zu sehr als Perversion eines Konsumpublikums erscheinen, das auf keine Weise mehr sich anders als kulturfeindlich gebärdet.

ADORNO: Ich glaube, auf Ihre Frage kann man sehr präzis antworten. Was gegen die Beatles zu sagen ist, ist gar nicht so sehr etwas Idiosynkratisches, sondern ganz einfach das, was diese Leute bieten, womit überhaupt die Kulturindustrie, die dirigistische Massenkultur uns überschwemmt, seiner eigenen objektiven Gestalt nach etwas Zurückgebliebenes. Man kann zeigen, daß die Ausdrucksmittel, die hier verwandt und konserviert werden, in Wirklichkeit allesamt nur heruntergekommene Ausdrucksmittel der Tradition sind, die den Umkreis des Festgelegten in gar keiner Weise überschreiten und die das an Ausdruck, was sie sich zutrauen und wovon die faszinierten Hörer behaupten, daß es das Fascinosum sei, objektiv eben durch die Abgebrauchtheit all dieser Elemente gar nicht mehr haben. Das, was ich mit Idiosynkrasie meine, wenn Sie mir gerade noch gestatten, Herr von Haselberg, das anzudeuten, ist vielleicht am genauesten formuliert worden in einer der späten Hymnen von Hölderlin, der ja nicht in Verdacht steht, mit solchen Idiosynkrasien den Irrationalismus vertreten zu haben, wo er sagte: »Dies aber geht nicht mehr«. Wer nicht diesen historischen Takt hat, zu spüren, was geht und was nicht geht, der hat an der Wahrheit selber auch keinen Teil, und ich würde sagen, daß es zu dem Elend der gegenwärtigen Philosophie gehört, daß sie diesen Takt nicht hat. Ein irrationales Moment ist sicher darin, wenn sich einem nicht, wenn man eine bestimmte Prosa liest, gegen heimelige, reaktionäre und geborgene Wendungen die Haare sträuben, und das ist – wenn Sie es so wollen – irrational; aber wenn man diese irrationale Reaktionsweise nicht hat, dann hat man auch kein fortgeschrittenes Bewußtsein. Zum fortgeschrittenen Bewußtsein gehört allerdings – und da würde ich Ihnen sehr zustimmen – die Fähigkeit und die Energie, diese idiosynkratischen oder blinden Reaktionen ins Bewußtsein zu erheben und sogar, sie zur Theorie zu erheben. Das meinte ich mit dem zweiten Element. Ich würde sagen: fortgeschrit-

tenes Bewußtsein ist ein Bewußtsein, das es vermag, idiosynkratische Reaktionen oder Erfahrungen zur Theorie zu sublimieren. Ich meine also Idiosynkrasie hier ganz anders als in dem etwas anrüchigen Sinn, gegen den Sie mit Recht sich gewandt haben.

VON HASELBERG: Idiosynkrasie also nicht als eine unmittelbare, natürliche oder philologische Reaktion auf etwas, sondern als das Produkt einer Willenserfahrung, der sich gewisse Regressionen oder gewisse in ihrer Aggression gar zu deutliche Phänomene sofort als gefährlich, als rückschrittlich auftun. An diesem Punkt begegnet sich Ihr Begriff der Idiosynkrasie in dem Hölderlinzitat, das Sie anführten, allerdings wirklich mit der Objektivität.

ADORNO: Das meinte ich.

VON HASELBERG: Denn was in dem Hölderlinschen Gedicht, sofern ich es richtig in Erinnerung habe: »Dieses aber geht nicht mehr« bedeutet, heißt ja nicht etwa, daß die Konvention es uns verbietet.

ADORNO: Nein. Sondern daß es nach der Wahrheit der Sache nicht mehr geht.

VON HASELBERG: Mehr noch, es heißt fast im Sinne des Uhrwerks: »Dieses aber geht nicht mehr«. Es hing zusammen mit den gefangenen Rossen, die da gehen; und »dieses aber hat keine Bewegung mehr«, ist da in dem Gedichte gemeint ...

ADORNO: Nein, ich glaube, an der Stelle heißt es einfach soviel wie ça ne va plus »Das geht nicht mehr«, das ist nicht mehr möglich.

VON HASELBERG: Fortgeschrittenes Bewußtsein kann dann also nicht etwa heißen, eine weitere Präsenz von unmittelbar Bewußtem, also vulgär gesagt, von dem, was man alles gleichzeitig im Kopf hat, sondern Idiosynkrasie in dem Sinne, wie Sie meinen, bedeutet dann eine Art von Sicherheit der Erfahrung, die nicht ständig auf die kritische Reflexion zurückzugreifen braucht, sondern sich gerade in einer Zeit so ungeheuer vermehrter Wahrnehmungskreise notwendig macht, eine Sicherheit der subjektiven Reaktion, die ihrerseits aber nur dann zurecht existieren kann, wenn sie selber das Ergebnis wirklich von Denken ist.

ADORNO: Ich habe heute in einem ganz anderen Zusammenhang das in der Form ausgesprochen oder vielmehr niedergeschrieben, daß die Sache adäquat auszudrücken nicht ein Durchstreichen der Subjektivität

bedeute, sondern daß nur durch die äußerste Schärfung und Anspannung der Subjektivität hindurch die Sache selber überhaupt zum Sprechen gebracht werden kann. Dem würde ich allerdings hinzufügen, daß es dabei ebenso der Arbeit und Anstrengung des Begriffs bedarf, also daß es nicht bei der blinden Idiosynkrasie bleibe, sondern daß der Gedanke die Erfahrung einhole, einfach deshalb, weil der Gedanke selber ein Element der Erfahrung ist. Erfahrung ohne Gedanke ist genauso wenig Erfahrung wie Erfahrung ohne Idiosynkrasie eine wäre. – Ich möchte noch kurz auf einen Punkt eingehen. Der Begriff des fortgeschrittenen Bewußtseins macht sich dadurch verdächtig, daß er eitel klingt, daß es immer so aussieht, als ob man das fortgeschrittenste Bewußtsein selber sein wolle. Dagegen hat Hegel schon sehr heftig reagiert. Ich erinnere mich, Mannheim hat einmal vor langen Jahren in einem Gespräch diesen Hegelschen Gedanken gegen mich mobil gemacht: daß nämlich eine subjektive Regung, eine subjektive Erfahrung, möge sie noch so avanciert sein, wenn sie der Möglichkeit ihrer Verwirklichung oder sogar nur der Möglichkeit der Rezeption vorausläuft, nicht mehr also mit der Schwerkraft der Realität in Übereinstimmung ist, daß sie dann gar nicht fortgeschritten sei, sondern daß sie nur ohnmächtige …

VON HASELBERG: … und nur geistreiche …

ADORNO: … geistreiches Aperçu, ohnmächtige, hilflose Regung sei.

VON HASELBERG: Daß also der Geist sich nach der Wirklichkeit zu richten hätte und sich keine Sprünge erlauben soll.

ADORNO: Nun würde ich das Argument gar nicht so leicht nehmen. Ich würde schon sagen, daß ein Gedanke, der etwas taugt, die Schwere der Realität in sich absorbieren muß, und ihr nicht einfach entlaufen soll. Sonst kommt das heraus, was Kafka die »leere, fröhliche Fahrt« genannt hat. Aber es ist ein Unterschied, ob man diese Kraft des Seienden in den Gedanken hineinnimmt, oder ob man vor ihr kapituliert. Ich darf mich vielleicht hier auf einen Satz aus den Minima Moralia beziehen, der etwa lautet, daß man die Motive der Reaktion in den Dienst von deren Gegenteil zu stellen habe. Der Gedanke, der nicht über die jeweilige Gegebenheit und über den jeweiligen Konsensus weit hinausschießt, sondern der bloß das, was ist, reproduziert, ist steril und nicht fortgeschritten. In diesem Sinn würde ich allerdings sagen, daß

der Positivismus als eine Form des Reagierens insgesamt eine reaktionäre Geisteshaltung sei.

VON HASELBERG: Ja, zumal deswegen, scheint mir, weil der ganzen Schwerkraft des Seienden sich zu überantworten – dies ist das Prinzip des Positivismus – mit einer geradezu apodiktischen Art das Darüberhinausdenken, das durch Denken Experimentieren illicit machen ...

ADORNO: ... das Moment des Spiels aus dem Gedanken ausschalten möchte,

VON HASELBERG: und auch das Moment des Witzes,

ADORNO: ... also alles Aperçu aus dem Geist verbannen möchte.

VON HASELBERG: Was nicht vorher schon konkretisiert und schwerfällig genug ist, würde dem Fortschritt aus dem Wege zu räumen sein.

ADORNO: Ja. Ich meine, daß auch diese Hegelsche Forderung selbst ihren geschichtlichen Stellenwert hat, das heißt, daß sie vergänglich ist. Angesichts der offenen Möglichkeiten heute ist die Rücksicht auf das, was hier und jetzt unmittelbar nach den Gegebenheiten sich verwirklichen ließe, zur Bremse und zur Sabotage am Gedanken geworden. Ich erinnere mich, daß Georg Lukács in seiner und meiner Jugend in einer heftigen Diskussion mir einmal gesagt hat, die kommunistische Partei, mit der er gerade Händel hatte, habe gegen ihn recht: er hätte zwar an sich der objektiven Einsicht nach recht, aber dem gegenwärtigen Stand des Gesamtbewußtseins nach die Partei, diese Wahrheit sei die höhere, und er müsse sich ihr unterordnen. Nun, ich glaube, unterdessen hat sich in der Welt gezeigt, was aus dieser Art Unterordnung und aus der Partei, der zuliebe sie erfolgt ist, geworden ist.

VON HASELBERG: Ein unheimlicher Nebensinn von fortgeschrittenem Bewußtsein, ein »fortgeschrittenes Stadium« kommt dabei zum Vorschein.

ADORNO: D'accord. Ich würde also schon sagen, daß der Gedanke, der nicht auch subjektiv ins Offene und Ungesicherte über die Objektivität hinausschießt, nicht mehr fortgeschrittener Gedanke ist, seitdem die Objektivität, also der Inbegriff dessen, was der Fall ist, zur Fessel des Potentials wurde, das in dieser Objektivität selbst zum Greifen naheliegt.

Theorie als Praxis?

Zur Philosophie und Soziologie Theodor W. Adornos

Manfred Clemenz (Gießen)

Dem Vorwurf eines »nonkonformistisch maskierten Konformismus«, den Georg Lukács schon vor Jahren erhob[1]), muß Theodor W. Adornos »kritische Theorie«[2]) sich stellen. Ein Philosoph, der beharrlich die »bestimmte Negation« des Bestehenden fordert, der stets den in sich selbst rotierenden »reinen« Geist, der vom schmutzigen Geschäft der Praxis unberührt bleiben will, attackiert, darf den Einwand, er verkünde »Theorien der Vergeblichkeit«, die mit der »Aufhebung von Position und Negation in die Resignation« führen[3]), nicht als a priori illegitim abtun.

Adorno, der triftige Gründe gegen den »emphatischen Beginn« kennt, stellt an den Anfang seines neuesten Buches, von dem er sagt, daß er in ihm »die Karten auf den Tisch« lege, den erstaunlichen Satz: »Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt war« (S. 13). Damit hat sich Adorno, so scheint es, provokativ festgelegt: die Vertagung von Praxis ad calendas graecas erstarrte zum praktischen wie theoretischen Fixpunkt. Gerade aus dieser durch die Praxis selbst erzwungenen Praxisferne beziehe aber Philosophie ihr Recht zur Kontemplation, wenn auch mit schlechtem Gewissen, da es, wie Adorno erkennt, zur Kontemplation schon fast zu spät sei. Der Verdacht regt sich, daß Adorno dem zum Opfer fällt, was er eigentlich bannen wollte: dem Basiliskenblick eines scheinbar lückenlos gefügten gesellschaftlichen Systems, das lieber den Untergang möchte als die Veränderung zugunsten seiner Subjekte.

Unter dem Aspekt von Spontaneität und möglicher Freiheit wird den Widersprüchen zwischen Identischem und Nichtidentischem, Allgemeinem und Besonderem nachgespürt, aber an keiner Stelle scheint es dem in empirische Spontaneität zurückgenommenen Potential von Freiheit möglich zu sein, real den Zwang des Identischen aufzubrechen, mehr zu sein als der Gedanke dessen, der sie denkt. In das Zwischenreich des Übergangs von Potentialität in Aktualität der Freiheit, konkret: von Theorie in Praxis, fällt kein Licht der Reflexion. Die von Adorno postulierte Vertagung von Praxis bleibt selbst ein Stück Mythos, die letzte, auf unabsehbare Zeit sturmsichere Verschanzung von Identität.

Der Übergang von Theorie in Praxis ist selbst ein Moment von Nichtidentität, nicht bruchlos in Begriffe auflösbar, allenfalls durch sie einzukreisen. Weil einerseits keine Theorie mit naturwissenschaftlicher Präzision etwa eine Revolution voraussagen kann, ohne entweder sich selbst oder die Revolution zu widerlegen, kann andererseits mit einem gewissen Anspruch auf Exaktheit auch ihre Unmöglichkeit nachgewiesen werden.

1) Georg Lukács, Vorwort zu Die Theorie des Romans, Neuwied – Berlin 1963, S. 17.
2) Th. W. Adorno, Negative Dialektik, 407 S., Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1966.
3) Zur Kritik der progressiven Intelligenz in Deutschland, Kursbuch 9, 1967, S. 190. Dieser nichtgezeichnete Artikel stammt von Bahman Nirumand, dem Autor des Buches Persien, Modell eines Entwicklungslandes, Reinbeck b. Hamburg 1967.

Die Konzeption des »totalen« gesellschaftlichen Systems ist janusköpfig. Die zentrale Frage ist somit: ist Adornos Begriff von Praxis tatsächlich Niederschlag der verhärteten Praxis hic et nunc, oder aber notwendige Konsequenz eines von der Fassade der Totalität reflektierten Identitätsdenken, das Spontaneität und Freiheit als *bloße Kategorie* der Nichtidentität auf die Identität des Systems bezieht und damit gar nicht bis zur Möglichkeit ihrer Konkretion gelangt. Verfällt Adorno also denselben Aporien, die er an Hegel rügt, ist sein »Antisystem« gleich den idealistischen Systemen »Geist gewordener Bauch« (S. 32)?

Gesellschaft und Ideologie: Möglichkeiten dialektischer Erkenntnis

Vorab muß der objektive Zusammenhang der wichtigsten Kategorien geklärt werden. Ohne daß Vorrangigkeit zwingend nachgewiesen werden könnte, soll mit den Kategorien Gesellschaft und Ideologie begonnen werden. Zur Rechtfertigung könnte vorgebracht werden, daß an ihnen ein Grundmodell dialektischen Denkens exemplarisch verdeutlicht werden kann. Dem Begriff der Gesellschaft zufolge sollen »die Beziehungen der Menschen in Freiheit begründet sein« (S. 93). Daß dies heute sowohl von der spätbürgerlich-kapitalistischen als auch von der sozialistischen Gesellschaft beansprucht wird und in keiner von beiden verwirklicht ist, erhellt sowohl den Begriff des Begriffs als auch den historischen Ort von Ideologie.

Adorno zufolge muß ein »Begriff von der Sache« [4]), hier also von Gesellschaft, zunächst »von außen« an die Sache herangebracht und dann umgesetzt werden in das, was die Sache »von sich aus sein möchte« (das kann hier sowohl das ideologisch gefärbte Selbstverständnis der Gesellschaft sein, aber auch – und das wirft komplexe methodische Probleme auf – ein ausgelaugter propagandistischer »Begriff« ohne Wahrheitsanspruch). Dieser schon vermittelte Begriff von Gesellschaft muß schließlich konfrontiert werden mit dem, was die Sache ist, der durch vorwissenschaftliche Erfahrung aufgeschlüsselte Anspruch der Sache mit dieser selbst [5]). Ein reflektierter Erfahrungsbegriff, der die Reichweite der relevanten Tatsachen absteckt und die Dimension des empirisch konkretisierten Widerspruchs bilden die Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis. Erst der theoretisch erfaßte Zusammenhang der gesellschaftlichen Fakten, der zugleich die Entwicklungstendenzen im Blick behält, kann als dialektischer Begriff der Gesellschaft verstanden werden. Der »emphatische« Begriff der Gesellschaft ist ihre Theorie [6]).

Die Dynamik, die potentiell im Widerspruch des Begriffs, den die Sache »von sich selbst« hat, zur Realität enthalten ist, wird in der 1949 geschriebenen Arbeit »Kulturkritik und Gesellschaft« so gesehen: »Die Ideologie, welche das Leben bestätigt, tritt durch die immanente Triebkraft des Ideals zum Leben in Gegensatz. Der Geist . . . wird

4) In ihm sind etwa »Gedächtnis des ehemals Gedachten« und »lebendige Erfahrung« eingegangen. Vgl. Th. W. Adorno, Soziologie und empirische Forschung, in: Sociologica, II, Frankfurt a. M. 1962, S. 220.

5) a.a.O., S. 206. Das entspricht im wesentlichen der Habermasschen Konzeption des notwendigen Übergangs von einer »subjektiv sinnverstehenden Hermeneutik« in eine »objektiv sinnverstehende Theorie«; vgl. Jürgen Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Logik der Sozialwissenschaften, Köln – Berlin 1965, S. 296. Habermas scheint aber hier die theoretische Differenz gegenüber Adorno zu verwischen. Während es Habermas genügt, hermeneutisch an den »objektiven Geist einer sozialen Lebenswelt« anzuschließen, möchte Adorno sich eines notfalls in historischer Retrospektion festgehaltenen Freiheitsbegriffs versichern, der ihm gerade aus jenem hermeneutisch erfaßten »objektiven Geist« vertrieben scheint. Dieser Aspekt des Adornoschen Freiheitsbegriffs wird weiter unten noch eingehender erörtert.

6) Th. W. Adorno, Artikel »Gesellschaft«, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, S. 638.

selbst gegen seinen Willen über die Apologie hinausgedrängt. Daß die Theorie zur realen Gewalt werde, wenn sie die Menschen ergreift, gründet in der Objektivität des Geistes selber, der kraft der Erfüllung ideologischer Funktion an der Ideologie irre werden muß«[7]). In diesem Zitat, das zunächst mit Marxscher Tradition in Einklang zu stehen scheint, fällt jedoch auf, daß Adorno zunächst von Ideologie spricht, dann aber von Theorie, die zur realen Gewalt der Veränderung wird. Daß Ideologie mit Realität kollidiert, scheint ohne weiteres den Übergang in Handeln zu implizieren, das auf Veränderung zielt. Die entfaltete Dynamik scheint die Eigendynamik des Geistes zu sein. Zwei Tendenzen des Adornoschen Denkens, die erst in der »Negativen Dialektik« voll konkretisiert sind, kündigen sich hier an. Erstens wird die Beziehung zwischen Ideologiekritik und kritisch-praktischer Theorie unproblematisch gesehen, der bruchlose Übergang der einen in die andere unterstellt. Die Reflexion von Bedingungen und Möglichkeiten des praktischen Bezugs der Theorie wird vernachlässigt, damit aber zugleich auf ein zentrales Kriterium der Selbstkontrolle des Denkens verzichtet. Das führt konsequent zu dem Bruch im Denken Adornos, der freilich nur auf einer ersten Reflexionsstufe die »versteinerten« Verhältnisse widerspiegelt. Einerseits fordert Adorno, der Geist dürfe nicht bei »selbstgenügsamer Kontemplation« stehen bleiben[8]), andererseits aber die Abdichtung des Gedankens gegenüber den Anforderungen der Praxis. Denken dürfe sich nicht auf »operational terms« bringen lassen[9]), dürfe sich nicht den »Paß« auf die Praxis abverlangen lassen (was freilich als Alternative auch gar nicht gefordert wäre). Präzis wird der Zusammenhang zwischen Freiheit und praxisenthobenem Denken an einer Stelle der »Negativen Dialektik« verdeutlicht: »Wo Geist heute und hier selbständig wird, sobald er die Fesseln nennt, in welche er gerät, indem er anderes in Fesseln schlägt, antizipiert er, und nicht die verstrickte Praxis, Freiheit« (S. 380).
Zweitens läßt Adorno die Frage nach einer möglichen Form und einem möglichen Subjekt gesellschaftlicher Veränderung offen, obwohl die wie immer restringierte und letztlich nur noch in der Utopie verankerte Hoffnung auf eine »freie Gesellschaft« Legitimation seines Denkens bleibt[10]). Wiederum gerät Adornos Denken – wenigstens in seiner Tendenz – in Widerspruch zu sich selbst. Einerseits soll Geist über die ideologische Differenz, über die Konfrontation von Ideologie und Realität, als Motor der geschichtlichen Entwicklung tätig sein. Andererseits sieht Adorno, daß der traditionelle Ideologiebegriff obsolet geworden ist. Er stellt fest, daß das durchschnittliche Bewußtsein der Erfahrung geistiger Inhalte immer unzugänglicher wird, die Unfreiheit sich auf diesem Wege in ihrer »unsichtbaren Totalität« vollendet (S. 269). Nichtidentisches, primär menschliche Spontaneität, wäre dann nichtidentisch tatsächlich nur noch als Kategorie – objektiver Ungeist. Dann aber ließe sich, wie bereits Hegels Rechtsphilosophie unschwer zeigt, die »negative Identität« des status quo jederzeit in eine positive umformulieren, sofern es nur gelingt, überall die »Vermittlung« durch den Geist nachzuweisen. Totale Unfreiheit – wäre sie wirklich ernst gemeint – ließe sich von Versöhnung nicht mehr unterscheiden, weil dann niemand mehr »draußen« wäre, der kritische Kritiker hätte, ebenso wie alle anderen, in der allgemeinen seine besondere Iden-

7) Th. W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft, in: Prismen, München 1963, S. 17 f.
8) a.a.O., S. 26.
9) a.a.O., S. 20.
10) Hinweise auf die von der Geschichte »beiseite Geworfenen«, die das »Diktat« zu brechen vermöchten, bleiben in Theorie und Praxis unausgeführt. Vgl. Spengler nach dem Untergang, in: Prismen, a.a.O., S. 67.

tität verloren, Kritik, Theorie und Praxis wären sinnlose Begriffe. Nicht ohne Grund nennt Wilms dies eine »selbstmörderische(n) Denkhaltung, insofern auch wieder dieser Zeit adäquate Theorie« [11]).

Adorno bestimmt Gesellschaft als Totalität. Er ist sich freilich bewußt, daß er mehr fordert als er einlösen kann. »Weil Gesellschaft weder als Begriff sich definieren noch ›deiktisch‹ sich demonstrieren läßt, während doch die sozialen Phänomene unabweislich ihren Begriff fordern, ist dessen Organ die *Theorie*. Bloß eine ausgeführte der Gesellschaft könnte sagen, was Gesellschaft ist« [12]). Diese »ausgeführte« Theorie bleibt jedoch Desiderat. Zwar wäre der Einwand, Adorno solle zunächst einmal, ehe er von Gesellschaftlichem spreche, die geforderte »Konstruktion der Totale« [13]) vorweisen, subalterne Schulmeisterei – das prinzipielle Dilemma indes bleibt bestehen. Ist einmal der Erfahrungsrahmen gesellschaftlicher Totalität gewählt und damit der immanente Bezug auf eine nicht bloß instrumentelle Praxis gesetzt, dann darf der Prozeß der fortschreitenden Konkretisierung der Theorie der Gesellschaft und die damit verbundene Selbstkontrolle der Theorie nicht willkürlich stillgestellt werden. Die Kriterien innerer Stimmigkeit und empirischer Überprüfbarkeit abgeleiteter Sätze – wobei die Prüfungsbedingungen der sogenannten Protokollsätze natürlich im Rahmen einer kritischen Theorie bestimmt würden und nicht etwa durch verkürzte positivistische Kriterien – werden damit tendenziell entwertet.

Adorno versucht, eine Reihe von Kriterien der Marxschen politischen Ökonomie auf die veränderten Verhältnisse zu übertragen. Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft ist der Tausch (ohne freilich auf diese beschränkt zu sein), dessen prätendierte Äquivalenz bei realem Austausch von Nichtäquivalenten die Dynamik des gesellschaftlichen Prozesses ausmacht: »Die Wahrheit der Erweiterung zehrt von der Lüge der Gleichheit« [14]). Dem Tausch komplementär ist direkter und indirekter Zwang, durch den die Bedingungen der Ungleichheit aufrechterhalten werden [15]). Die gesellschaftliche Totalität ist antagonistisch, das heißt, sie geht auf die Verfügung über Produktionsmittel und den daraus resultierenden Klassengegensatz zurück, die beide wiederum durch das Tauschverhältnis gesetzt sind. Die Widersprüche: der Klassengegensatz, die Differenz zwischen Macht und Ohnmacht, die Kapitalkonzentration, nehmen, ihrer objektiven Seite nach, zu. Sie erfordern ihrerseits im objektiven Interesse des kapitalistischen Systems den Eingriff des Staates zur Kontrolle des »Kräftespiels«. Damit verstärken sich aber »notwendig die totalitären Tendenzen der gesellschaftlichen Ordnung, die politische Anpassung an die totale Vergesellschaftung« [16]). Subjektiv dagegen werden die Widersprüche im »Bewußtsein der Vergesellschafteten« verschleiert, ohne freilich ganz zu verschwinden. Der objektive Antagonismus zeigt sich nicht zuletzt im Umschlag der Prozesse, die für die Beherrschten zunächst ein Potential der Emanzipation enthielten: gesteigerter Anteil an der materiellen und geistigen Warenproduktion, in Kontrollprozesse. Die »Kulturindustrie« wurde zu einer Instanz, die das Bewußtsein an den status quo fixiert. Mit der

11) Bernard Wilms, »Zum Denken Theodor W. Adornos«, in: »Soziale Welt«, 1966, Heft 3, S. 220.
12) Gesellschaft, a.a.O., S. 638.
13) Soziologie und empirische Forschung, a.a.O., S. 206.
14) Th. W. Adorno, Fortschritt, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (Verhandlungen des 7. Deutschen Kongresses für Philosophie, München 1964).
15) Die revidierte Psychoanalyse, in: Sociologica, II, a.a.O., S. 104.
16) Gesellschaft, a.a.O., S. 641.

Fetischisierung des Bestehenden wird die totale Integration[17]) der Individuen erreicht. »Sie [die Menschen] sind, Triumph der Integration, bis in ihre innersten Verhaltensweisen hinein, mit dem identifiziert, was mit ihnen geschieht. Subjekt und Objekt sind, in höhnischem Widerspiel zur Hoffnung der Philosophie, versöhnt«[18]).
Da das »So- und Nichtanderssein« der Menschen und der Gesellschaft zur dominierenden Ideologie wurde, versucht Adorno eine Neubestimmung des Ideologiebegriffs[19]). Ideologie entbehrt heute typischerweise der Vermittlung durch Begriffe, die, indem sie ideologisch die Rechtfertigung des Bestehenden suchten, zugleich Medium kritischer Konfrontation von Anspruch und Realität waren. Darin lag das Moment ihrer Wahrheit. Ideologie heute hat mit der begrifflichen Vermittlung auch die ideologische Distanz zwischen Begriff und Sache beseitigt. Sie wird tendenziell zur Verdopplung des Faktischen (paradigmatisch in den optischen Medien der Massenkommunikation), an das die Subjekte ohnehin durch Triebstruktur und zensiertes Bewußtsein gefesselt sind. Der »Unterbau« wird sein »eigener Überbau« (S. 263), »Unfreiheit vollendet sich in ihrer unsichtbaren Totalität, die kein Draußen mehr toleriert, von dem aus sie zu erblicken wäre. Die Welt, wie sie ist, wird zur einzigen Ideologie und die Menschen deren Bestandteil« (S. 269). Da sie schließlich auch der Spontaneität beraubt scheinen, deren es zur Veränderung der Verhältnisse bedürfte[20]), findet praktische Theorie keine Adressaten mehr, oder jedenfalls nicht die richtigen. »Erst einmal jedoch wäre die Gesellschaft als universaler Block, um die Menschen und in ihnen, zu erkennen. Hinweise zur Änderung vorher helfen nur dem Block, entweder als Verwaltung des Unverwaltbaren, oder indem sie sogleich die Widerlegung durchs monströse Ganze herausfordern«[21]).

Liquidation des Individuums

Der von Adorno konstatierte »Verfall« des Individuums gehört zu den ältesten und zentralsten Motiven seiner Philosophie. Auf die »anthropologische Erfahrung« (Adorno) dieses Verfalls wies er kürzlich in einem offenen Brief an Rolf Hochhuth mit einem Zitat aus dem Jahre 1938 hin, von dem auch heute »nichts zurückzunehmen« sei: »Die kollektiven Mächte liquidieren ... die unrettbare Individualität, aber bloß Individuen sind fähig, ihnen gegenüber, erkennend, das Anliegen (sic!) von Kollektivität noch zu vertreten«[22]). Innerhalb der geschilderten gesellschaftlichen Veränderungen sind Adorno zufolge drei Prozesse für diesen Verfall des Individuums primär verantwortlich: 1) Die Integration des Bewußtseins durch das Netz gesteuerter Kommunikation wird immer lückenloser. 2) Die Veränderungen der Produktionsformen machten Qualitäten des früh- und hochbürgerlichen Individuums überflüssig. 3) Der Prozeß der »totalen« Vergesellschaftung führte zu Veränderungen der psychologischen Struktur der Individuen, die mit dem Begriff »Ichschwäche« umrissen werden können[23]).

17) An anderer Stelle spricht Adorno von »Integration« allerdings als von einem »aufs Äußerste kompromittierten Terminus«, Das Bewußtsein der Wissenssoziologie, in: Prismen, a.a.O., S. 28.
18) Gesellschaft, a.a.O., S. 642.
19) Vgl. hierzu auch Prolog zum Fernsehen, in: Eingriffe, Frankfurt a. M. 1963, und Kulturkritik und Gesellschaft, a.a.O.
20) Gesellschaft, a.a.O., S. 642.
21) ebd.
22) Th. W. Adorno, Offener Brief an Rolf Hochhuth, *FAZ*, 10. 6. 67.
23) Vgl. Herrmann Nunberg, »Ichstärke und Ichschwäche«, in »Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse«, Bd. XXIV, 1939.

Adornos Interesse ist in diesem Zusammenhang besonders auf den dritten Prozeß gerichtet (der freilich nicht isoliert gesehen werden darf). Die ehemals starke und unabhängige Position des pater familias ist durch den »Zerfall« der bürgerlichen Familie erschüttert. Das Kind trifft auf neue, objektive Schwierigkeiten bei der Identifizierung mit dem Vater, die Verinnerlichung von Autorität, die bei allen repressiven Zügen auch für die Bildung einer autonomen Persönlichkeit verantwortlich war, erfolgt in gebrochener Form. Aus der »mißlungenen Identifizierung« mit dem Vater resultiert die Suche nach einer Art »Übervater« als Kompensation für die Schwäche des realen. Charakteristisch ist nicht mehr die eigentlich »autoritäre«, sondern die autoritätsambivalente Persönlichkeit, die bereit ist, sich Autorität in jeder Gestalt zu unterwerfen.
Eine weitere Schwäche des Ichs resultiert aus der gesellschaftlich erzwungenen Regression von Objekt- zur Ichlibido. »Wo dem Ich sein Eigenes, Differenziertes mißlingt, wird es regredieren, zumal auf die ihm nächstverwandte, von Freud so genannten Ichlibido, oder zumindest seine bewußten Funktionen mit unbewußten verschmelzen ... Das ins Unbewußte sich selbst zurücknehmende Ich verschwindet nicht einfach, sondern bewahrt manche der Qualitäten, die es als gesellschaftliches agens erworben hatte. Aber es unterwirft sie dem Primat des Unbewußten. So kommt der Schein einer Harmonie zwischen Realitätsprinzip und Lustprinzip zustande«[24]). Als Narzißmus bildet die aufs Ich gerichtete Libido Abwehrmechanismen aus, die etwa die Erfahrung gesellschaftlicher Ohnmacht entweder verhindern oder zum bloßen »Gefühl« verarbeiten, das, »psychologisch sedimentiert«, verhindert, daß über dieses Gefühl »hinausgedacht« wird. Die »Gewalt der Massenkultur über die Menschen«[25]) und der »sozialisierte Narzißmus«[26]), der die neueren Massenbewegungen charakterisiert, haben hier ihre Wurzeln. Davon wird auch das Unbewußte affiziert: »Auch die Auswahlmöglichkeiten des Unbewußten sind so reduziert, wenn nicht schon ursprünglich so karg, daß maßgebende Interessengruppen mit den von der psychologischen Technik längst in totalitären und nicht-totalitären Staaten erprobten Methoden sie in wenige Kanäle lenken«[27]).
Die hier entwickelte Konzeption des Individuums bildet den Hintergrund für Adornos Philosophie der negativen Dialektik. Auch wo Adorno die objektiven gesellschaftlichen Strukturen untersucht, geschieht dies stets in Form einer Analyse, der implizit oder explizit die wechselseitige Bedingtheit von Gesellschaft und psychologischer Struktur zugrundeliegt (obwohl Adorno vom Primat der Gesellschaft ausgeht). Nun steht diese wechselseitige Bedingtheit in einem merkwürdig gebrochenen Verhältnis zu den methodischen Prämissen der psychologischen Arbeiten Adornos. Er argumentiert etwa gegenüber Parsons, der zwar die Probleme von Soziologie und Psychologie als »different« betrachtet, aber dessen ungeachtet fordert, beide Disziplinen müßten »die gleichen Begriffe auf verschiedenen Abstraktionsniveaus und in verschiedenen Kombinationen verwenden«[28]), dies liefe notwendig auf eine »Harmonisierung« des Auseinandergerissenen, der Diskrepanz von »innerem und äußerem Leben« hinaus[29]). »Dies Ineinander-

24) Th. W. Adorno, Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in: Sociologica, I, Festschrift für Max Horkheimer, S. 34.
25) a.a.O., S. 36.
26) a.a.O., S. 34 f.
27) a.a.O., S. 24.
28) Talcott Parsons, »Psychoanalysis and the Social Structure«, in: »The Psychoanalytic Quarterly«, Vol. XIV, Nr. 3, S. 371 f.
29) Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, a.a.O., S. 13.

passen der Menschen und des Systems wird zur Norm erhoben, ohne daß der Stellung jener beiden ›Maßstäbe‹ im Ganzen des gesellschaftlichen Prozesses, ohne daß zumal dem Ursprung und Rechtsanspruch des ›durchschnittlichen Überich‹ nachgefragt wäre« [30]).

Das gleichsam ironische Faktum ist nun aber, daß Adorno und Parsons zu fast denselben empirischen Ergebnissen gelangen: gerade zu dem fast lückenlosen »Ineinanderpassen« von Individuum und Gesellschaft. Nur kommen beide freilich zu verschiedenen Interpretationen dieses Ergebnisses. Soweit das Problem individueller Autonomie von Parsons überhaupt reflektiert wird, sieht er sie, ebenso wie die meisten »strukturell-funktionalen« Theoretiker, durch die bestehende gesellschaftliche Präformation hindurch verwirklicht [31]). Obwohl Adorno selbst mit der praktischen und methodischen Integration von Soziologie und Psychologie arbeitet, fordert er die strikte methodische Trennung der beiden Disziplinen, wobei er über die Kritik der positiven Integrationslehre hinaus die radikale Dichotomie von Individuum und Gesellschaft betont: »... so sehr die Individuen Produkte des gesellschaftlichen Ganzen sind, so sehr treten sie als solche Produkte notwendig zum Ganzen in Widerspruch« [32]).

Evident ist natürlich, daß es sich hier nicht – etwa der Kritik Poppers zufolge – um zwei kontradiktorische und damit gegenseitig sich ausschließende Aussagen handelt [33]), sondern um eine Argumentation auf zwei verschiedenen »Begriffsebenen«. Der empirischen Ebene, auf der die Individuen Produkte der Gesellschaft sind, die methodische Integration also gerechtfertigt wäre, hält Adorno einen der Faktizität konträren Begriff entgegen, der in diesem Sinne an die Sache »von außen« herangebracht wird [34]), ein Begriff, wonach den Menschen das Potential von Spontaneität und Freiheit immanent ist. Hier scheint es, als ließe sich überhaupt keine verbindliche Aussage machen, für welche Ebene man sich methodisch entscheiden soll: gleichsam verblendet durch die Empirie, für die Integration von Psychologie und Soziologie, oder, mit dem Wissen um die »essentielle« Freiheit des Menschen, für die Trennung der beiden Disziplinen. Da die vorgebrachten Argumente für eine Trennung offensichtlich nicht stichhaltig sind, ist man auf eine andere Begründung verwiesen: »eher ist darauf zu hoffen, daß die Insistenz auf einem Besonderen, Abgespaltenen, dessen monadologischen Charakter sprengt und in seinem Kern des Allgemeinen gewahr wird, als daß die begriffliche Synthesis des real Zerfallenen dem Zerfall Einhalt geböte« [35]). Berücksichtigt man, daß Adorno an einigen Stellen selbst die Insuffizienz der Trennung hervorhebt, weil sie den Verzicht auf die Erkenntnis der Totalität unterschreibt, wird hier eine spezifische Form von methodischem Dezisionismus sichtbar.

Dieser Dezisionismus stützt sich auf Adornos Konzeption der Spontaneität. Spontaneität ist für ihn eine Art Indifferenzpunkt zwischen dem Komplex der Verfalls- und Integrationsthesen einerseits und dem Begriff »essentieller« Freiheit andererseits. Infolge seiner Abstraktheit kann der Begriff der Spontaneität vom Aufblitzen eines letz-

30) a.a.O., S. 13 f.
31) Zum Verhältnis von Individuum und Gesellschaft bei Parsons vgl. bes. The Social System, Glencoe 1951, Kap. I–V, VI, VII und Social Structure and Personality, Teil I, a.a.O.
32) Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, a.a.O., 16.
33) Vgl. Karl R. Popper, Was ist Dialektik, in: Logik der Sozialwissenschaften, a.a.O., S. 262 ff.
34) Die Problematik, ob dies unter Adornos Prämisse des Ideologieverlusts als hermeneutisches Vorgehen verstanden werden kann, soll hier vorläufig zurückgestellt werden.
35) Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, a.a.O., 18.

ten, noch nicht erfaßten subjektiven Moments bis zur Spontaneität des freien Individuums (im Kantischen Sinne einer intelligiblen Freiheit) reichen. Hier ist Adorno ein subjektiver Widerspruch vorzuwerfen: für die zentralen Probleme der Praxis rekurriert er auf die Totalität der Unfreiheit, woraus dann für unabsehbare Zeit die Vertagung von Praxis resultiert. Andererseits operiert er methodisch mit der Konzeption essentieller Spontaneität im Widerspruch zum schlechten Allgemeinen, die ihm empirisch die Konzentration aufs isolierte Einzelne erlaubt und damit wiederum die Abdichtung der Reflexion gegenüber der Praxis rechtfertigt. Der Versuch der Praxis, Anschluß entweder ans Allgemeine oder ans Besondere zu gewinnen, gleicht bei Adorno dem Wettlauf zwischen Hasen und Igel. Wohin auch immer die Praxis sich wendet, ans Allgemeine oder ans Besondere, stets tönt ihr von einer praxisfeindlichen Theorie entgegen: Ick bün all do! Ich halte das, offen gesagt, für unfair gegenüber der Praxis.

Zwar scheinen Methode und Begriff der Sache angemessen, da die Insistenz auf dem Besonderen durch die Reflexion des Allgemeinen hindurch erfolgt, aber Adorno vernachlässigt, daß das Interesse des Besonderen nur innerhalb des Allgemeinen »gerettet« werden kann, das jenes erst zu einem Abgespaltenen degradiert. Das Interesse des Besonderen kann nur von einer kritischen Theorie des Allgemeinen, das heißt von Denken in praktischer Absicht gewahrt werden. Hier soll vorläufig nur auf einige Punkte hingewiesen werden:

1) Die Insistenz auf dem Besonderen droht dieses nochmals zum bloßen Objekt zu reduzieren. Darauf weist Adorno im Rahmen seiner Kritik der orthodoxen Psychoanalyse hin: »Aber unter ihrem dem Tode verschworenen Medizinerblick gerinnt die Unfreiheit zur anthropologischen Invariante . . . Die auf sich selbst zurückgeworfene Seele erstarrt zum Objekt« [36]).

2) Dem Besonderen bleibt, auf sich selbst zurückgeworfen, weder ein Bild noch ein Kriterium möglicher Verwirklichung. Alles gälte gleich viel, gleich wenig, Verzweiflung perennierte. Diesem Zustand scheint Adornos Diktum zu entsprechen: »Zu kritisieren sind heute *alle* psychologischen Ideale« [37]).

3) Die Existenz einer Theorie des Allgemeinen, die Konstruktion der Totale wird unproblematisch vorausgesetzt. Diese Sicherheit – das Netz des »Gehirnakrobaten«! – ist jedoch, wie Adorno in der »Negativen Dialektik« erkennt, trügerisch.

4) Das Besondere wird im Namen seiner essentiellen Freiheit auf seinen abgespaltenen Zustand eingeschworen. »Indem der Geheilte dem irren Ganzen sich anähnelt, wird er erst recht krank, ohne daß doch der, dem die Heilung mißlingt, darum gesünder wäre« [38]). Als praktische Maxime würde dies, wenn dem Kranken schon kein anderer Weg zur Vermeidung sinnlosen Leidens übrigbliebe als Anpassung, die Inhumanität des Ganzen nur verstärken.

Unter einem polemischen Aspekt hat Adorno natürlich recht, wenn er die Harmonisierung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft in der strukturell-funktionalen Theorie und revisionistischen Psychoanalyse attackiert. Er müßte aber entweder die methodische und sachliche Berechtigung seiner Insistenz auf dem Besonderen stringent nachweisen oder aber, daß die Insistenz auf dem Allgemeinen *notwendig* auf eine Har-

36) Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, a.a.O., S. 27.
37) a.a.O., S. 30.
38) a.a.O., S. 22 f.

monisierung hinausläuft. Adorno verweist statt dessen im Falle des psychoanalytischen Revisionismus nur auf eine Reihe von allerdings recht dümmlichen Thesen Karen Horneys, die auf eine allgemeine Milieutheorie, auf »Charakterzüge« wie eine »allgemeine Gier« oder eine »allgemeine Tendenz zum Besitzen- und Herrschen-Wollen« [39]) zurückfällt. Statt des Nachweises notwendiger Harmonisierung suggeriert Adorno nur, es sei so, indem er den Popanz einer Theorie dem verdienten Gelächter preisgibt. Fatal für Adornos Argumentation ist dabei besonders die Beliebigkeit, mit der Positionen und Argumente in ihr Gegenteil verkehrt werden können. Demzufolge hatte Freud recht, wo er unrecht hatte: »... so hat Freud eben durch seine psychologische Atomistik einer Realität, in der die Menschen tatsächlich atomisiert und durch eine unüberbrückbare Kluft voneinander getrennt sind, adäquat Ausdruck verliehen. Das ist die sachliche Rechtfertigung seiner Methode ...« [40]). Warum, so muß man sich fragen, hat dann etwa Parsons methodisch nicht ebenso recht, wenn er die – ja auch von Adorno methodisch akzeptierte – Totalität betont, wenn Freiheit doch bei Freud und Parsons gleichermaßen verkümmert. Wäre dann nicht auch der isolierte Begriff der »Rolle« gerechtfertigt, der ja den einzelnen in seiner Verdinglichung, als Charaktermaske zeigt. Würde gar, so könnte man in Anlehnung an die »Negative Dialektik« fragen, die »schlechte Unendlichkeit« der theoretischen Ableitung die Verdinglichung rechtfertigen [41])?
Der methodische Dezisionismus Adornos erweist sich als ein unter dialektischer Flagge geführter Angriff auf die Totalität, die gleichwohl weiterhin Alibi des Denkens bleibt. Damit wird der Begriff der Totalität immer verschwommener, die Beziehung des Einzelnen auf die Totalität immer beliebiger. Soll der dialektische Begriff der Totalität nicht zur bloßen Phrase werden (Albert etwa behauptet, es stecke nicht viel mehr dahinter als die Idee, daß »irgendwie alles mit allem zusammenhänge« [42])), so muß in jedem Einzelbefund methodisch und sachlich der Bezug auf Totalität und diese selbst reflektiert werden.

Logik des Zerfalls

Adornos »Negative Dialektik« kann als philosophische Explikation der in *Minima Moralia* aufgestellten These verstanden werden: »Das Ganze ist das Unwahre« [43]). In dezidierter Antithese zu Hegel weist Adorno auf die »Verarmung der Erfahrung« durch die idealistische Dialektik hin, die durch die begriffliche Veranstaltung des Identifizierens abschneidet, worauf Denken unausweichlich angewiesen ist, auf die Erfahrung eines von »idealistischer Apparatur« Unabhängigem, auf Nichtidentisches (S. 15 f.). »Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität« (S. 15). Gleichwohl ist Denken auf Identifizieren, auf Begriffe angewiesen, es kann nicht, wie Adorno pointiert sagt, »die facta bruta an den Haaren herbeischleppen ... die Einzeldinge in die Texte kleben« (S. 21). Statt dessen sei die »Richtung der Begrifflichkeit« auf das Nichtidentische hin zu wenden, die »Entzauberung des Begriffs« anzustreben (S. 22).

39) Die revidierte Psychoanalyse, a.a.O., S. 99.
40) a.a.O., S. 107.
41) Gesellschaft, a.a.O., S. 639.
42) Hans Albert, »Der Mythos der totalen Vernunft«, in: KZfSS XVI/1964, S. 225 ff.
43) Th. W. Adorno: Minima Moralia, Frankfurt a. M. 1962, S. 57.

Adorno ist sich der im doppelten Sinne »Fragwürdigkeit« seines Ansatzes bewußt. Er konzediert, daß der »offene Gedanke« gegen das Risiko des »Abgleitens ins Beliebige«, gegen mangelnde Sachhaltigkeit nicht geschützt ist, vertraut aber darauf, durch die »Dichte des Gewebes« dieser Gefahr zu entgehen. »Gehirnakrobatik« wird so geradezu zum Kriterium der Nähe zu den Dingen. Philosophie, die mehr ist als »Betrieb«, hat dem »totalen Mißlingen sich exponiert« (S. 28). Der Form nach soll die Verbindlichkeit des Denkens ohne System durch »Denkmodelle« (Adorno spricht auch von Fragmenten) gewährleistet werden: »negative Dialektik (ist) ein Ensemble von Modellanalysen« (S. 37). Drei derartige Modelle werden ausgeführt: »Freiheit«, »Weltgeist und Naturgeschichte«, »Meditationen zur Metaphysik« (S. 207–398).

Die Problematik des Adornoschen Ansatzes zeigt sich, wenn er darauf hinweist, daß negative Dialektik zwar an die »obersten Kategorien von Identitätsphilosophie« gebunden sei (die durch die Insistenz auf Nichtidentischem aufgesprengt würden), nicht aber Identität als Letztes und Absolutes behaupte. Identität ist der »universale Zwangsapparat«, dessen es auch bedürfte, um »dem universalen Zwang sich zu entwinden«, ebenso wie Freiheit nur durch den »zivilisatorischen Zwang hindurch, nicht als retour à la nature« (S. 148) verwirklicht werden kann. Identität enthüllt sich in ihrer Doppelbedeutung: als zugleich begrifflicher und realer Zwang, der über Menschen und Dingen ausgeübt wird und als Modell von Utopie und Versöhnung, an der festzuhalten sei, ohne sie jedoch durch positive Setzung hic et nunc zu kompromittieren. Identität wird zwar von Adorno konkret, in seiner gesellschaftlichen Manifestation als »universaler Zwangsapparat« gesehen, die Möglichkeit aber, durch ihn hindurch dem Zwang sich zu »entwinden« (die im Fortschritt der Produktivkräfte zu finden wäre, der die Aufhebung irrationaler Herrschaft möglich machen würde) bleibt völlig abstrakt. Die Menschen, denen Adorno die Qualität des noch nicht restlos Erfaßten, Identifizierten zugleich zuspricht und abspricht, sind nicht fähig, diese Möglichkeit zu verwirklichen. Dabei handelt es sich nicht einfach um das Problem einer realistischen Chance praktischen Handelns, sondern um die völlige Integration der Subjekte ins System, um die falsche Versöhnung von Subjekt und Objekt. Wiederum ist die Beziehung der Methode auf die Sache willkürlich. Zur Rechtfertigung des methodischen Ansatzes negativer Dialektik tritt Nichtidentität in den Blickpunkt; Identität dagegen, als System »negativer Objektivität«, wenn gesagt werden soll, was ist. Adornos Konzeption der geschichtlichen Entwicklung ist die einer unersättlich gefräßigen Totalität, die alles in sich hineinschlingt, bis der letzte Funke von Spontaneität erfaßt ist. Dann freilich wäre auch keine Philosophie mehr. Daß es noch nicht so weit ist, daß die Begriffe noch ihr Licht von einem »verborgenen terminus ad quem« [44]) empfangen, rechtfertigt, daß überhaupt noch gedacht wird.

Denken in einer Welt, die der Katastrophe zutreibt, ohne daß sich eine Möglichkeit zeigt, sie zu verhindern, ja daß kaum noch darauf zu hoffen ist, bedarf der Utopie. Zwischen Wirklichkeit und Utopie aber sind die konkreten Verbindungen zerschnitten. Dennoch *muß* die Utopie gedacht werden: der Imperativ tritt umso stärker hervor, je realer der Ideologieverlust wird, je weniger die Sachen noch aus sich heraus etwas anderes sein wollen, als sie schon sind. Vergeblich dann, den versteinerten Verhältnissen noch ihre eigene Melodie vorzuspielen; sie wäre schon immer den Verhältnissen gleich,

44) Th. W. Adorno, Noten zur Literatur, I, Frankfurt a. M. 1963, S. 30.

versteinert. Adorno scheint sich auf die letzte Verteidigungslinie kritischen Denkens zurückzuziehen: auf die einmal gedachte Möglichkeit von Freiheit und Versöhnung im Widerstand gegen den Bann der geschichtlichen Entwicklung, auch auf die Gefahr hin, Denken von der Geschichte abzuspalten. Der Riß zwischen Wirklichkeit und Utopie droht auch Dialektik zu zerbrechen, sie in subjektives Postulieren einerseits, Eschatologie andererseits zu zerspalten.

Universalgeschichte: von der Steinschleuder zur Megabombe

Die Distanz zur Tradition des dialektischen Materialismus, zu der auch Adorno sich bekennt, ist, der Sache nach, kaum mehr zu überbrücken. Adorno erkennt zwar, daß Marx mit den »Naturgesetzlichkeiten« der historischen Entwicklung keine neue Ontologie meinte, aber er übersieht die gravierenden Konsequenzen für sein eigenes Denken. *Natur*gesetzlichkeiten sind sie insofern, als die Menschheit in ihrer Entwicklung und für ihre mögliche Befreiung auf Naturbeherrschung angewiesen ist; indem sie aber zugleich von Menschen »gemacht« sind, sind sie thesei, nicht physei. Motor des Marxschen Denkens ist die elfte Feuerbachthese, erst durch sie werden die Bewegungsgesetze in ihrer historischen Bedeutung verständlich. Indem Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen interpretiert wird, weicht der mythische Bann, der über der Geschichte zu liegen scheint. An jedem Punkt der Geschichte wird tendenziell die Möglichkeit des handelnden Eingriffs freigelegt, ohne daß hierüber freilich willkürlich entschieden werden könnte. Obwohl Marx immer wieder auf die Gefahr dezisionistischer Eingriffe hinweist[45]), macht er eindeutig klar, daß revolutionäre Aktion keineswegs »automatisch« den objektiven Entwicklungsgesetzen entspringt. Beides wäre gleichermaßen »utopistisch«. Während Spontaneität als Übergang zur revolutionären Aktion nicht bruchlos in Theorie aufgeht, ist sie dennoch mit der Objektivität vermittelt. In der Not – die schon in der Hegelschen Rechtsphilosophie ein Moment bildet, das die Reflexion über die beschränkten Partikularinteressen hinaustreiben sollte – als dem »praktischen Ausdruck der Notwendigkeit« ist diese Vermittlung am »unmittelbarsten«: Subjektivität und Objektivität, Freiheit und Notwendigkeit nähern sich gleichsam infinitesimal. Spontaneität ist bei Marx konkret auf die Möglichkeit der Veränderung, auf den praktischen Eingriff in die Geschichte bezogen. Sie erweist sich so in paradoxer Verkehrung als das eigentlich antiidealistische Moment gegenüber dem latenten Idealismus der objektiven Gesetze. Idealistisch dagegen ist die abstrakte Postulierung von Spontaneität, von der dann wohl nur noch gesagt werden konnte, sie sei: als pure Kategorie wird sie von der Identität verschlungen. Kraft der in der Negation als objektivem System enthaltenen Möglichkeit von Praxis wird die von Marx gedachte – die reale vorwegnehmend – Negation zugleich auch Position. So wie die von Marx gedachte Negation als System nicht *absolute* Negation ist, kann auch das Ganze nicht das absolut Unwahre sein. Beide Begriffe würden sich selbst aufheben, wären bereits das Ende, auf das sie Adorno zufolge erst tendieren. Die positive Seite des Widerspruchs von Besonderem und Allgemeinem, konkret der

45) Daß für die Negation des Privateigentums maximale Entfaltung der Produktivkräfte Voraussetzung ist, hat Marx mit drastischer Klarheit hervorgehoben: ». . . andererseits ist diese Entwicklung der Produktivkräfte . . . auch deswegen eine absolut notwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie nur der Mangel verallgemeinert, also mit der Notdurft auch der Streit ums Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte.« Karl Marx, Die Frühschriften, Stuttgart 1953, S. 362.

gesellschaftlichen Widersprüche, die für Marx in der Entfaltung der Produktivkräfte liegt, bleibt für Adorno abstrake Möglichkeit. Das wurde bereits in der »Dialektik der Aufklärung« formuliert: »Der Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist die unaufhaltsame Regression«[46]). Fortschritt ist allein in der Utopie eingeholt.
Fortschritt als abstrakte Möglichkeit wird in Adornos Konzeption der »Universalgeschichte« präzisiert: »Universalgeschichte ist zu konstruieren und zu leugnen« (S. 312). Zu leugnen ist sie als eine zur Positivität verklärte Totalität – ihr Telos wäre sonst das »absolute Leiden« (ebd.). Konstruiert wird sie bei Adorno als eine der menschlichen Ohnmacht in der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur. Nicht sei, wie der Idealismus seit Jahrtausenden behaupte, obiectum subiectum sondern subiectum obiectum, die Tätigkeit des Subjekts dem Bann dessen verfallen, »was das Subjekt in seinen Bann einzufangen wähnt« (S. 179). Motor der Geschichte aber ist das Tauschprinzip und die reale Nichtäquivalenz des Getauschten. Obwohl auch bei Marx und Engels der Naturbeherrschung als »Ökonomie« der Primat vor der »Politik« zukommt, hat dieser Primat selbst politische Bedeutung. Aber diese politische Bedeutung beschränkt sich nicht darauf, daß die Politik wie die Ökonomie zu revolutionieren und die Entwicklung zu dieser Revolution unausweichlich sei. Vielmehr wird durch die ökonomische Ableitung Universalgeschichte entmythologisiert und auf die Möglichkeit verwiesen, ihrem Bann zu entrinnen. Darin gerade konstruiert und leugnet sie Universalgeschichte.
Geschichte ist für Marx und Engels Geschichte von Klassenkämpfen, Kampf der Menschen gegen die Natur und gegen sich selbst, nicht aber, wie bei Adorno, primär Kampf gegen die Natur. Wo die »absolute Naturbeherrschung« zugleich »absolute Naturverfallenheit« ist[47]), scheint der Ausbruch aus dem Bann nicht mehr möglich. Konsequent wird Adorno noch hier, auf Messers Schneide, Opfer seines eigenen Ansatzes: Befreiung aus dem Bann der Totalität erfolgt nicht unter Reflexion der historischen Möglichkeiten durch das kollektive Handeln der Menschen, vielmehr erweist sich retrospektiv »geschichtliche Determination als metaphysisch zufällig« (S. 115). Wenn die Gesellschaft noch immer, wie Adorno behauptet, eine Klassengesellschaft ist, dann genügt es nicht, Universalgeschichte als eine »von der Steinschleuder zur Megabombe« (S. 312) zu konzipieren, vielmehr wäre nachzuweisen, warum die Klassengesellschaft noch immer die Megabombe produziert. Durch die als »metaphysisch« verstandene Zufälligkeit wird Universalgeschichte bestätigt, denn als rein deterministische wäre sie längst ein Stück instrumenteller Naturbeherrschung geworden. Ihre Herrschaft über die Menschen erhält sie aufrecht, weil sie nicht nur pure Natur, sondern über die Möglichkeit menschlichen Handelns auch Freiheit und in diesem Sinne »zufällig« ist.

Freiheit und moralisches Urteil

Will Reflexion, die Geschichte nur noch als »Verfallsgeschichte« kennt, ewige Wiederkehr des Gleichen auf der immer schnelleren Fahrt in den Untergang, gleichwohl kritisch bleiben, kann sie Freiheit nur noch als Postulat festhalten. Methodisches Prinzip und Sache fallen, ähnlich dem Positivismus, auseinander. Während jedoch für die Positivi-

46) Th. W. Adorno – Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947, S. 50.
47) Fortschritt, a.a.O., S. 40. Bezeichnend ist, daß hier, wo der Zirkel absolut und unauflösbar scheint, unvermittelt der Ausbruch der Vernunft in die Praxis erfolgen soll, ohne daß der geringste Hinweis gegeben wird, wie das möglich sei.

sten methodisches Prinzip und Sache indifferent sind, stehen hier beide in Widerspruch. Zwar sind Freiheit und Nichtidentität nicht gleichsetzbar, da aber der Identität als schlechter Allgemeinheit bei Adorno durchweg Unfreiheit zukommt und positive Identität nur noch als utopisch verwirklichte Idee von Versöhnung festzuhalten ist, wird das Nichtidentische zum einzigen Ort von Freiheit. In der Nichtidentität, verstanden als Impuls und Spontaneität, sind die Menschen zugleich frei und unfrei (S. 292), in der Identität hic et nunc aber allein unfrei.

Zwar wird das Moment der Freiheit in der Nichtidentität der Unfreiheit der Identität entgegengehalten, aber die unter dem Prinzip der Freiheit analysierte Identität wendet sich gegen das Prinzip und droht es zu negieren. Wenn Identität als Totalität das Unwahre ist, läßt sich – diesseits der Utopie – nur noch Unwahrheit und Unfreiheit prädizieren, nicht aber, was positiv Freiheit wäre und worin sie sich verwirklichen ließe. Die Negation der Negation bleibt ausschließlich negativ. »Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit. Positiv wird sie zum Als ob« (S. 228). Wenn aber Freiheit allein negativ zu fassen ist, wie ließe sich dann von Nichtidentischem als positiver Gestalt von Freiheit (obgleich durchwirkt von Unfreiheit) reden? Insistiert man umgekehrt auf dieser positiven Gestalt von Freiheit, dann ließe sich Freiheit auch prinzipiell positiv fassen, Adornos Prämissen gerieten ins Wanken.

Die Aporie ist so nicht lösbar, verweist aber ihrerseits auf den in sich widersprüchlichen Begriff der Spontaneität, der als Nichtidentität Freiheit und Unfreiheit impliziert. Daß trotz der empirisch sich zur Totalität zusammenschließenden Unfreiheit noch an der »Idee der Freiheit«, zu der sich Freiheit sublimiert habe (S. 220), festgehalten werden kann, verdankt Denken der Erinnerung und immanenten Beziehung auf impulshafte Spontaneität: »Ohne Anamnesis an den ungebändigten, vor-ichlichen Impuls, der später in die Zone unfreier Naturhörigkeit verbannt ist, wäre die Idee von Freiheit nicht zu schöpfen, welche doch ihrerseits in der Stärkung des Ichs terminiert« (S. 219). »Spontaneität« und »Idee der Freiheit« sind mehr als bloße Koketterie mit Kant: die Widersprüche der Philosophie Adornos resultieren ähnlich wie bei Kant aus der Dichotomie von intelligibler und empirischer Sphäre. Die Konstruktion ist zugleich kritisch gegen Kant gerichtet, dessen problematischer »Begriff von Freiheit in der Kritik der reinen Vernunft« zum positiven in der reinen praktischen wird und damit zum »Als ob«. Die Kantische Intention hinter der Konstruktion des Intelligiblen war die des »Rettens« – ihr hält Adorno entgegen, es sei keine Hoffnung als die der »vorbehaltlosen Preisgabe: des zu Rettenden wie des Geistes, der hofft« (S. 382). Das Intelligible ist somit für Adorno »einzig negativ zu denken«: »Der Begriff des Intelligiblen ist die Selbstnegation des endlichen Geistes« (ebd.).

Gegenüber den Konsequenzen dieser Konstruktion bleibt Adorno aber unkritisch: auch ihr ist nämlich die Intention des Rettens immanent. Gerettet wird Metaphysik und zwar eine, an der man sich gleichsam »festhalten« kann. Die Negation der Negation wird vom schlechten Endlichen selbst urgiert. Wäre nicht etwas, das anders wäre als das Seiende, so wäre nichts als Verzweiflung. Da Hoffnung aus dem verruchten Endlichen nicht erwachsen kann, bleibt, soll Denken nicht dem Fehlschluß der Theodizee verfallen, Gedachtes sei als Gedachtes auch schon wirklich, nur noch die reine Negativität des Intelligiblen. Es wäre das reine, allerdings leere Gegen-»Bild«. Hier sind Wahrheit und

Freiheit »gerettet« – um den Preis völliger Unverbindlichkeit. Positive Urteile sollen nicht mehr möglich sein, menschliches Handeln aber, sofern überhaupt Leben sein soll, ist selbst in den rudimentärsten Formen von »Verhalten« noch notwendig positiv. Da Sprache selbst im negativen Urteil noch identifiziert, unterstellt sie, daß mehr ist als Chaos, bleibt sie verstrickt in die faule Identität. »Schweigend nur ist der Name des Unheils auszusprechen«[48]). Adorno zieht auch hieraus noch die Konsequenz – Kunst wird gegenüber dem urteilenden Denken zum höheren Medium der Wahrheit: »Noch auf ihren höchsten Erhebungen ist Kunst Schein, den Schein aber, ihr Unwiderstehliches, empfängt sie vom Scheinlosen. Indem sie des Urteils sich entschlägt, sagt sie, zumal die nihilistisch gescholtene, es sei nicht alles nur nichts« (S. 394).

Die Problematik des Kantischen Schlusses von Empirischem auf Intelligibles, von der »Faktizität« moralischen Handelns auf intelligible Freiheit (deren »ratio cognoscendi« jene sein soll) ist nicht zuletzt durch die psychoanalytische Theorie angesprochen worden. Den Aporien kann auch Adorno sich nicht entziehen. Daß noch immer empirische Spontaneität ist, ermöglicht ihm, intelligible Freiheit als Negativität zu konzipieren (analog dem Kantischen »Schließen«). Spontaneität als Nichtidentisches soll zugleich unfrei und frei sein; letzteres muß sie aber ihrem eigenen Begriff nach notwendig positiv sein, selbst in der Form des Widerstands oder des sich Entziehens. Ist sie jedoch positiv frei, dann widerlegt die empirische die intelligible Sphäre, die Konzeption negativer Freiheit wäre transzendiert. Der Begriff rein negativer Freiheit fällt in sich zusammen; ohne positive keine negative Freiheit. Die Haltlosigkeit des Begriffs negativer Freiheit muß mit dem Begriff der Spontaneität kaschiert werden, der zugleich Konstituens und Konstitutum von etwas sein soll, was nichts ist.

Spontaneität, Kausalität aus Freiheit ermöglicht, Kant zufolge, moralisches Handeln. Aus der Positivität von Freiheit sind moralische Urteile zwingend deduzierbar. Dem gleicht formal Adornos Konstruktion, aber die aus der Reflexion des heillosen Endlichen verkürzte Freiheit und Spontaneität verkehren die Kantische Intention in ihr Gegenteil. Während der Begriff negativer Freiheit prinzipiell unanwendbar bleibt, wird mit dem in sich widersprüchlichen Begriff von Spontaneität, als Indifferenzpunkt von Freiheit und Unfreiheit, ein Dezisionismus des moralischen Urteils freigesetzt. »Moralische Fragen stellen sich bündig . . . Es soll nicht gefoltert werden; es sollen keine Konzentrationslager sein« (S. 279). Adorno ist sich der Verfänglichkeit derartiger Sätze bewußt, die auf die simple Frage: Warum? notwendig Bezug auf Positivität erfordern. »Bemächtigte aber ein Moralphilosoph sich jener Sätze und jubelte, nun hätte er die Kritiker der Moral erwischt: auch sie zitierten die von Moralphilosophen mit Behagen verkündeten Werte, so wäre der bündige Schluß falsch. *Wahr sind die Sätze als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren* [Hervorhebung vom Rez.], als abstraktes Prinzip gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit« (S. 279).

Am Beispiel der Prozesse gegen die Naziverbrecher manifestiert sich zwingend die Unverbindlichkeit derartiger Sätze. Das Dilemma, ob man die »Normalungetüme« verurteilen oder laufen lassen solle, vermag Adorno nicht zu lösen, ebensowenig, wie es von »übergeordneter Logik« zu schlichten sei: »der Freispruch wäre das nackte Unrecht,

48) Noten zur Literatur, II, Frankfurt a. M. 1961, S. 199.

die gerechte Sühne würde von dem Prinzip zuschlagender Gewalt sich anstecken lassen, dem zu widerstreben allein Humanität ist« (S. 280). So vorgetragen liegt der Widerspruch aber allein darin, daß die Frage nach einer hic et nunc zu verwirklichenden Gerechtigkeit von Adorno legitim gar nicht gestellt werden kann. Als »Impuls« wäre etwa auch der Satz berechtigt: es soll niemand eingesperrt werden. Als solcher steht er jenseits von Gerechtigkeit, Validität hätte er einzig in der utopisch realisierten, konfliktlosen Gesellschaft. »Gerechtigkeit« (von Recht ganz zu schweigen) erfordert den Bezug aufs Material. Der allgemeine Satz also: es soll niemand eingesperrt werden, müßte, etwa auf sadistische Verbrecher bezogen, modifiziert werden. Mit der fälligen Begründung wäre aber bereits die »schlechte Unendlichkeit« von »Ableitung und Gültigkeit«, »Rationalisierung« betreten, die Sätze hätten somit ihre »Wahrheit« verloren. Soll irgendetwas in dieser Welt zum Besseren geändert werden, dann ist unumgänglich, Recht gegen Unrecht, Freiheit gegen notwendigen Zwang abzuwägen. Wem dieses Dilemma unerträglich, diese Last zu groß ist, der hat sich der Irrationalität des Bestehenden bereits gebeugt.

Adornos negative Dialektik, nimmt man sie in ihren Prämissen und Konsequenzen beim Wort, läuft ironischerweise auf eben die Trennung von Normativem und Faktischem hinaus, die Adorno zu recht den Positivisten vorwirft. Die bestehenden Normen werden insgesamt verworfen, zugleich aber auch die Möglichkeit positiver normativer Aussagen geleugnet. Damit aber ist die Möglichkeit rationaler Diskussion der in Frage stehenden Normen, ebenso der Praxis, prinzipiell bestritten. Wo ich nicht bereit bin, praktische Lösungen vorzuschlagen und normativ zu begründen, kann ich nur noch resignativ auf die Utopie verweisen oder allenfalls über die philosophische Begründung meiner Haltung diskutieren. Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, ob die Theorie etwa Normen deduzieren kann, sondern allein darum, ob sie überhaupt einen Beitrag zur Lösung von Problemen leisten kann, gleichgültig ob es sich um bescheidene Reformen oder um die prinzipielle Umwälzung der gesellschaftlichen Struktur handelt. Kritische Theorie, hielte sie sich an Adornos Maximen, geriete selbst gegenüber den hartgesottensten Positivisten ins Hintertreffen. So weist etwa Popper darauf hin und Habermas spielt das konsequent gegen den Positivismus aus[49]) – daß die positivistische Methodik einen quasinormativen Rahmen besitzt, der auf die kontinuierliche Rationalisierung naturwüchsiger Herrschaftsverhältnisse tendiert. Technische Rationalität ist gegenüber ihrem Verwendungszweck keineswegs völlig indifferent.

Theorie und Praxis

Die »Logik des Zerfalls«, die Adorno für die negative Dialektik gegenüber der idealistischen geltend macht (S. 146), bestimmt auch die Stellung der Theorie zur Praxis: sie bedingt den Zerfall von Theorie. Adorno geht mit Hegel davon aus, das »Ganze« sei im »Einzelnen« enthalten. Dies, zunächst eine »unverbürgte Erwartung« (S. 23), wird unvermittelt zum objektiven Faktum (S. 53 f.). Nachdem »vorwissenschaftlich« auf Totalität rekurriert wurde, bleibt sie weiterhin in nicht näher bestimmter Form »gegeben«, ihre »Unwahrheit« aber wird als methodische Rechtfertigung für die Insistenz

49) Vgl. Jürgen Habermas, Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung, in: Theorie und Praxis, Neuwied – Berlin 1963, bes. S. 253 ff., und: »Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus«, in KZfSS, XVI/1964.

aufs Besondere betrachtet: »Die Negativität des Allgemeinen ihrerseits *fixiert* die Erkenntnis ans Besondere als das zu Errettende. ›Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen‹« (S. 54). Adorno verhält sich unkritisch zur Erfahrung, indem er über die Erfahrung der Totalität zunächst das Besondere fixiert, dann aber die Vermittlung mit der Totalität zerschneidet[50]). Die systemimmanente Abspaltung vom Allgemeinen wird methodisch bekräftigt, die Unwahrheit des Ganzen verlängert sich ins Einzelne. Dafür spricht deutlich genug das Postulat der moralischen Sätze als Impulse, die den einzelnen auf pure Dezision zurückwerfen. Das durch die Abspaltung vom Allgemeinen normativ indifferent gehaltene Besondere bleibt auch gegenüber der Praxis indifferent, die damit in ihrer schlechten Allgemeinheit unbehelligt bleibt. Die beschränkte Wahrheit des Besonderen ist der Preis für die Trennung von der Praxis.

Damit praktiziert aber Adorno selbst die wissenschaftliche Arbeitsteilung, die er sonst als verdinglichtes Bewußtsein polemisch aufspießt. Für die Soziologie fordert er die »Konstruktion der Totale«, die aber hier bestenfalls in den Anfängen steckt. In der Philosophie dagegen setzt er die Totale voraus und konzentriert sich dafür aufs Besondere. Die Praxis fällt dabei zwischen beiden Disziplinen hindurch, obwohl es gerade an der Philosophie wäre, den für die Selbstüberprüfung und den Wahrheitsanspruch der Theorie unabdingbaren Bezug auf Praxis zu reflektieren. Statt dessen wird dieser Bezug von Adorno zumeist mit dem stereotypen Verweis auf den sogenannten »Osten« zurückgewiesen (was den Verdacht eines »Denkverbots« aufkommen läßt): »Die Forderung der Einheit von Praxis und Theorie hat unaufhaltsam diese zur Dienerin erniedrigt; das an ihr beseitigt, was sie in jener Einheit hätte leisten sollen. Der praktische Sichtvermerk, den man allen Theorien abverlangt, wurde zum Zensurstempel... Die Liquidation der Theorie durch Dogmatisierung und Denkverbot trug zur schlechten Praxis bei; daß Theorie ihre Selbständigkeit zurückgewinnt, ist das Interesse von Praxis selber« (S. 144 f.). Theorie beugt sich der irrationalen Praxis, sie steht zu ihrem eigenen Imperativ, »Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole« (S. 356), in unaufgelöstem Widerspruch.

Adorno scheint zu übersehen, daß gerade sein eigener Ansatz, die »Entzauberung« des Begriffs durch Nichtidentität zwingend den Bezug auf Praxis und konkrete Gesellschaftstheorie fordert. Sachlich zunächst durch Adornos neue Konzeption von Ideologie, wonach Ideologie immer mehr in Erscheinung, pures »So-Sein«, übergehe, damit aber der Konfrontation von Sache und Begriff, dem Medium dialektischer Kritik, tendenziell die Grundlage entzogen wird. Damit wird zwingend die theoretische Entzifferung der Erscheinung durch die gesellschaftlichen »Bewegungsgesetze« gefordert.

Gravierender ist ein zweiter Aspekt. Soll Nichtidentität nicht wieder zur bloßen Kategorie erstarren, muß, über die abstrakte Setzung von Nichtidentität als Spontaneität hinaus, Nichtidentität in ihrer konkreten gesellschaftlichen Erscheinungsform aufgespürt werden. Paradigmatisch wäre hierfür menschliches Leiden in seiner kruden physischen Gestalt. Daß noch immer die Menschen durch Hunger und Napalm leiden, ist praktische, zum Himmel schreiende Nichtidentität, die konkrete Widerlegung der These absoluter Integration. In ihr kündigt sich zugleich in konkreter Gestalt die Dissoziation

50) Vgl. hierzu Habermas: »Der hermeneutische Vorgriff auf Totalität muß sich mehr als nur instrumentell bewähren, er muß sich im Gang der Explikation als richtig erweisen«, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Logik der Sozialwissenschaften, a.a.O., S. 294.

der Identität an, deren Resistenzkraft von Adorno wohl maßlos überschätzt wird. Leiden schlägt vermittelt durch Theorie in Rebellion um. Leiden und Unfreiheit, denen Adorno zufolge Philosophie zur Sprache verhelfen soll (S. 27), bleiben aber bei ihm schemenhafte Kategorien. Daß hierzulande selbst die avancierte Philosophie, zu der Adorno fraglos gehört, den Stand der allgemeinen Praxis noch nicht aufgearbeitet hat, mag damit zusammenhängen, daß wir allzu schnell den Rand der politischen Käseglocke, unter der wir leben, als das Ende der Welt betrachten. Algerien, Vietnam, Los Angeles und Detroit scheinen nicht unsere Erfahrungen zu sein. Von wahrhaft abgründiger Ironie wäre es, wenn gerade die differenzierteste Philosophie – die Wahrheit ist für Adorno stets »fragil« – in der Abkehr von der absoluten Sündhaftigkeit dieser Welt in eine neue alte Innerlichkeit zurückfiele, wenn unsere gescheiterten Versuche, aus eigener Kraft eine wenigstens der Form nach freiheitliche Verfassung zu erringen, unsere verkrachte »Praxis« und unsere »mißlungene Identifizierung« mit der Demokratie noch einmal in philosophischer Sublimation erschienen.

Zwischen der Konzeption eines durch die Reflexion zum zweiten Male reprivatisierten Individuums[51]) und eines praxisfernen »Glücks am Geiste« (S. 241) scheint Adorno dennoch zu konzedieren, was eine noch nicht von der bestehenden Praxis eingeschüchterte Theorie um ihrer eigenen Wahrheit willen impliziert: das Recht der Leidenden und Unterdrückten auf Widerstand: »Konkret wird Freiheit an den wechselnden Gestalten der Repression: im Widerstand gegen diese« (S. 260). Sofern dies nicht ohnehin nur als reiner Widerstand des Denkens gemeint ist, konkretes Handeln als eine der schlechten Identität verfallene Gestalt verworfen ist, kann dies im Kontext negativer Dialektik nur eines bedeuten: die Rechtfertigung der spontan aufflackernden rebellischen Aktion, die freilich auf eine genuin politische Dimension des Handelns zu verzichten hätte, gleichsam die Ehrenrettung des Anarchismus. Sie wäre – würde sie nicht gleichzeitig zum Fanal für die radikale Umwälzung der Gesellschaft – von der Verzweiflung geschlagen, daß der Zustand der Unfreiheit unverändert bliebe. Sie wäre ins Unrecht der Praxis verstrickt, gegen die sie revoltiert, und zugleich letzter Bannerträger konkreter Freiheit.

Es ist denkbar, daß die äußerste Zuspitzung, die Adorno seiner Theorie gibt, ungeachtet der Aporien, in die sie sich dabei verstricken muß, die Gratwanderung negativer Dialektik unter permanenter Drohung des Absturzes in die Selbstnegation, selbst einem praktischen Motiv folgt. Die Antizipation der totalen Katastrophe oder der nicht mehr reversiblen Unfreiheit könnte, indem sie keinerlei Ausflüchte mehr gelten läßt, den Anstoß für die Praxis bilden. Handeln wäre dann, nachdem es schon einmal das immanente und unausweichliche Unrecht auf sich genommen hat, zur selben Radikalität und Kompromißlosigkeit gezwungen, auf der auch das Denken bestehen muß.

51) »Für den Intellektuellen ist unverbrüchliche Einsamkeit die einzige Gestalt, in der er Solidarität etwa noch zu bewähren vermag. Alles Mitmachen, alle Menschlichkeit von Anteil und Teilhabe ist bloße Maske fürs stillschweigende Akzeptieren des Unmenschlichen«, Minima Moralia, a.a.O., S. 22. – »Das einzige, was sich verantworten läßt, ist, den ideologischen Mißbrauch der eigenen Existenz sich zu versagen . . .«, a.a.O., S. 24.

DIE „HELFENDE KRAFT BESTIMMTER NEGATION"

Zum Werke *Th. W. Adornos*

Eine Auseinandersetzung mit der immanenten Kritik Adornos, als wesentlich „negativer Philosophie universaler Auflösung", setzt sich dem Risiko aus, von dieser antinomischen Dialektik, die eine Aufbewahrung des Widerspruchs im Resultat, nicht aber die Erhöhung des Resultats zur Aufhebung bejahen kann, als Auflösendes selbst aufgelöst zu werden; denn – wie es scheinen will – entzieht sich ein Denken dem Zugriff, für das Widerspruch nicht Not ist, die gewendet, nicht Unrichtigkeit, die aufgelöst werden muß, und das selbst eigene Widersprüchlichkeit noch methodisch bewußt als „Unmöglichkeit um der Möglichkeit willen" [1] einplant. Anderseits zwingt dieses sich voraussetzungsfrei gebende Philosophieren zu der ironischen Erkenntnis, daß, gerade um der Dialektik willen, beim Widerspruch nicht stehengeblieben werden kann, sondern daß auch ihm widersprochen werden muß. Der wie immer geartete Widerspruch zur Dialektik ist jedoch das Nicht-Dialektische, das im Denken Adornos identisch ist mit Standpunktsphilosophie, prima philosophia, oder Platonismus schlechthin. In der Begegnung mit der immanenten Kritik wird sich somit einzig jene Haltung bewähren, die, Entsprechung und Antithese zugleich, dem Widerspruch widerspricht, sei es, weil sie sich zu der Idee einer prima philosophia als „Standpunktdenken" bekennen muß, oder sei es nur der formalen Einsicht wegen, daß

[1] Minima, S. 481.

Abkürzungen:

Aspekte	=	*Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Berlin-Frankfurt (1957)
Dialektik	=	*Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947 (mit Max Horkheimer)
Erfahrungsgehalte	=	*Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie*, in: Archiv für Philosophie, Bd. 9, S. 67–89
Kierkegaard	=	*Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen 1933
Klangfiguren	=	*Klangfiguren, Musikalische Schriften I*, Berlin-Frankfurt (1959)
Metakritik	=	*Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die Phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart (1956)
Minima	=	*Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlin-Frankfurt (1951)
Neue Musik	=	*Philosophie der neuen Musik*, Tübingen 1959
Noten	=	*Noten zur Literatur*, Berlin-Frankfurt (1952)
Prismen	=	*Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, Berlin-Frankfurt (1955)
Wagner	=	*Versuch über Wagner*, Berlin-Frankfurt (1952)

dialektische Argumentation des statischen Metaphysikbegriffs bedarf, und wäre es nur zu dessen Überwindung.

Die Betrachtungen zu Adornos Werk konzentrieren sich auf die drei Themenkreise: I. Die Konfrontation mit dem Nicht-Dialektischen, II. Die Konkretion des Dialektischen, III. Die Widersprüche des Dialektischen.

I. Die Konfrontation mit dem Nicht-Dialektischen oder der Primat der Negation

Will der dialektische Ansatz sich nicht der Aufhebung in monologische Haltung bezichtigen, die im *διαλέγεσθαι* nur einen Scheindialog führt, muß er sich auf das Gespräch mit dem Nicht-Dialektischen einlassen. Denken im Sinne von Dialektik vollzieht sich für Adorno in Antithese zur *πρώτη φιλοσοφία*: „Sie (die immanente Kritik) hat sich in der Folge gegenüber der philosophia perennis zur perennierenden Methode der Kritik ausgebildet, Asyl allen Gedankens der Unterdrückten, selbst des nie von ihnen gedachten.“ [2]

Unter Anklage steht der Begriff des πρῶτον, dessen Setzung als *ἀρχή* im aristotelischen Sinne von „Prinzip“ unmittelbar zu dem führt, was in den Augen immanenter Kritik eine prima philosophia am schwersten belastet, zu ihrem dogmatischen Anspruch auf Totalität.

Kritisiert wird erstens der Anspruch des *πρῶτον,* es sei unmittelbar, unvermittelt:

„Das Erste der Philosophen erhebt totalen Anspruch ... Damit es dem eigenen Begriff genüge, wären immer erst die Vermittlungen gleichsam als Zutaten des Gedankens zu beseitigen und das Erste als irreduktibles An-sich herauszuschälen. Aber ein jegliches Prinzip, auf welches Philosophie als auf ihr Erstes reflektieren kann, muß allgemein sein, wenn es nicht seiner Zufälligkeit überführt werden will. Und ein jegliches allgemeines Prinzip eines Ersten, wäre es auch das der Faktizität im radikalen Empirismus, enthält in sich Abstraktion ... Als Begriff ist das Erste und Unmittelbare allemal vermittelt und darum nicht das Erste. Keine Unmittelbarkeit, auch kein Faktisches ... wird der denkenden Reflexion anders zuteil denn durch den Gedanken. Das hat die vorsokratische Seinsmetaphysik registriert zugleich und verklärt im Parmenideischen Vers, Denken und Sein seien das Gleiche und damit freilich auch bereits die eigene eleatische Doktrin vom Sein als Absolutum dementiert.“ [3]

Offenbar handelt es sich hier um ein Beweisverfahren, das so alt ist wie die Verteidigung des anti-ontologischen, erkenntnistheoretisch-idealistischen Standpunktes gegenüber dem ontologischen, realistischen, genauer: um eine Variante dieses Verfahrens, derzufolge nicht nur Seiendes, son-

[2] Minima, S. 475.

[3] Metakritik, S. 16.

dern auch erstes Seiendes auf das Denken zurückzuführen sei – eine Argumentation, der immer noch der alte Einwand entgegenzuhalten wäre, daß ein Denken, auf das Seiendes zurückgeführt werden kann, auch *ist* und sich damit als Seiendes zu erkennen gibt. Weiterhin wäre zu sagen, daß die Interpretation des ὀν und des νοεῖν im berühmten Parmenides-Fragment etwas zu abstrakt im Sinne von erkenntnistheoretischem Idealismus konzipiert erscheint[4]. Aber abgesehen von dem allen lohnt es sich schon hier zu vermerken, daß die Kritik am πρῶτον als Stellvertreter der Prinzipienhaftigkeit traditioneller Metaphysik hinübergeglitten ist zur Kritik an einem bestimmten Anfang, nämlich dem mit dem Sein. Die Negation des πρῶτον erweist sich, wie noch zu zeigen ist, vor allen Dingen als Negation von Ontologie.

Zur Kritik steht zweitens – und dies darf als der eigentliche Motor zu Adornos Bruch mit der prima philosophia angesehen werden – der „philosophische Zwangscharakter" jedes Ersten, sein Anspruch auf Vollständigkeit und Identität. Die radikale Absage an die Symptome eines Ursprungsdenkens, das auf Vereinheitlichung durch Reduktion zielt, will verstanden werden als Anklage einer dem abendländischen Denken seit Platon zur Last gelegten folgenschweren Identifikation von Ursprünglichkeit und totaler Herrschaft: „Als politisches Programm geht die absolute Identität über in die absolute Ideologie."[5] Die Legitimität dieser Reduktion der Seinsproblematik auf soziologische Existenzproblematik als eine, wie wir glauben nachweisen zu können, für das Denken Adornos charakteristische Verfahrensweise wird später zu analysieren sein.

Beschäftigen wir uns zunächst mit dem als Wurzel aller Ideologie gebrandmarkten Merkmal der prima philosophia, ihrem Anspruch auf *Vollständigkeit und System*. Die Abneigung gegen das System, die Adorno mit Nietzsche und Kierkegaard teilt, die sich bis hinein in die Art seiner eigenen literarischen Produktion spiegelt und die zur ausdrücklichen Verteidigung des Fragments und des Essays als literarischer Gattungen führt – Hegel wird mit anti-totalitärem Eifer auf den Kopf gestellt mit dem Satze „Das Ganze ist das Unwahre" – diese Aversion erblickt auch in dem Ersten der Zahlenmetaphysik, dem „platonischen Bündnis von Philosophie und Mathematik", eine Hypostasis der Ordnung im Sinne abstrakter Systematik, die nur mit schematischer Reduktion gleichzusetzen sei:

„Die Zahlen sind Veranstaltungen, das Nichtidentische unter dem Namen des Vielen dem Subjekt kommensurabel zu machen, dem Vorbild von Einheit ... Die Kontinuität der Zahlenreihe jedoch blieb seit Platon das Modell aller Bruchlosigkeit

[4] Vgl. *Werner Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, S. 120.

[5] Metakritik, S. 29.

der Systeme, ihres Anspruchs auf Vollständigkeit ... Sie schon prägt, in dogmatischer Antizipation des späteren philosophischen Identitätsanspruchs, dem zu Denkenden eine Geschlossenheit auf, von der dahinsteht, ob sie jenem gebühre. Die Identität des Geistes mit sich selber, die nachmalige synthetische Einheit der Apperzeption, wird durchs bloße Verfahren auf die Sache projiziert und zwar desto rücksichtsloser, je sauberer und stringenter es sein möchte. Das ist die Erbsünde der prima philosophia ... Die Armut philosophischer Systematik ... ist nicht erst ein Symptom von deren Zerfall, sondern teleologisch gesetzt von dem Verfahren selbst, das da schon bei Platon unwidersprochen verlangt, die Tugend müsse durch Reduktion auf ihr Schema demonstrierbar sein gleich einer geometrischen Figur." [6]

Aus dem Nein zum systematisch-methodischen Denken resultiert konsequent die Negation von *Mathematik und Logik*. Unter dem Gesichtspunkt der „Verdinglichung" und „Entfremdung" (unter dem der in mehr als einer Hinsicht geistesverwandte G. Lukács seinerzeit eine umfassende Kulturkritik der Gegenwart unternahm) wird im Rahmen eines streng auf ‚humanistischer' Immanenz bestehenden Denkens jede Mathematisierung als logischer Absolutismus oder formaler Rationalismus (der auch bei Lukács den Grundcharakter bürgerlicher Kultur bestimmt) verworfen. Der Begriff „Verdinglichung" umfaßt für dialektisches Denken alles, was als Selbstentfremdung des Denkens empfunden wird, besonders das „Desinteressement des Logikers (sprich: Vertreters der prima philosophia) am dynamischen Charakter der Weltvorstellung". Zum „Ding" werde Denken in der Reduktion auf „regelhaftes Operieren mit bloßen Begriffen, ohne Rücksicht auf deren materiale Legitimität" [7]. Die Auseinandersetzung Adornos mit Husserl in der Metakritik kann als ein einziger Diskurs über die Negation des *πρῶτον* unter dem Aspekte der „Verdinglichung" durch „Abstraktion von Faktizität" betrachtet werden. Ähnlich der Auseinandersetzung Kroners mit Rickert [8], gipfelt er in der Negation der Logik als einem Abstraktions- und Subsumtionsschema: der logische Gegenstand werde als Modell des empirischen konzipiert, während er in Wirklichkeit doch ein dialektisches Moment am empirischen Gegenstand bedeute. Diese Auseinandersetzung aber kann ihrer Intention nach nur als Ausdruck dessen verstanden werden, was man als Erbsünde immanenter Kritik bezeichnen könnte, nämlich der Reduktion des Seinsbegriffes auf den Funktionsbegriff sozialer Existenz. Der logische Absolutismus Husserls muß sich für Adorno als absoluter Idealismus entpuppen, eben durch die Sanktion jenes *πρῶτον*, das sich durch die Idealität von Mathematik und Logik konstituiert. Diese Idealisierung mit ihrem Postulat der Erfahrungsunabhängigkeit behandle Logik und Mathematik „als

[6] Metakritik, S. 18 f.

[7] Metakritik, S. 119.

[8] In: *Anschauen und Denken, Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip*, Logos Bd. XIII S. 90 ff.

wären sie schlechterdings da"[9]. Ideales Sein, das sich nicht in die Schöpfungen sozialen Bewußtseins auflösen läßt, fällt unter „Fetischismus". Die Dinghaftigkeit und Unveränderlichkeit der Kategorien in der von Lukács „fetischistisch" gescholtenen bürgerlichen Ökonomie kehrt wieder im Vorwurf der Korrelation von „Verdinglichung" und „Idealisierung", den Adorno gegen Husserl geltend macht[10]. Der Vorwurf dokumentiert zweierlei: 1. Eine radikale Absage an den Platonismus vgl. wieder G. Lukács: „Darum muß die dialektische Methode mit dem Zerreißen der Ewigkeitskategorien zugleich ihre Dinghaftigkeitshülle zerreißen, um den Weg zur Erkenntnis der Wirklichkeit freizulegen"[11]; 2. verbindet sich damit eine ebenso entschiedene Distanzierung vom Objektivismus, denn (nach Lukács) haben „die Reflexionsbestimmungen der fetischistischen Gegenständlichkeitsformen ... ja gerade die Funktion, die Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft als übergeschichtliche Wesenheiten erscheinen zu lassen"[12].

Mit dem Begriff der Verdinglichung tritt Adorno (wie auch Lukács) in schärfsten Widerspruch zu der vulgärdialektischen erkenntnistheoretischen Abbildtheorie. Die mathematische Verfahrensweise, in der das Denken sich der Welt gleichmacht, erscheint als „Tautologie", als bloße „Mimesis": „In der Reduktion des Denkens auf mathematische Apparatur ist die Sanktion der Welt als ihres eigenen Maßes beschlossen. Was als Triumph subjektiver Rationalität erscheint, die Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus, wird mit der gehorsamen Unterordnung der Vernunft unters unmittelbar Vorfindliche erkauft ... Der mathematische Formalismus aber, dessen Medium die Zahl, die abstrakteste Gestalt des Unmittelbaren ist, hält ... den Gedanken bei der bloßen Unmittelbarkeit fest. Das Tatsächliche behält recht, die Erkenntnis beschränkt sich auf seine Wiederholung, der Gedanke macht sich zur bloßen Tautologie."[13]

Das Zahlendenken, Sehnsucht nach Entmythologisierung, schlägt in dieser Sicht um in „Mythos" und wird Antithese zur Aufklärung. Seine Gesetzlichkeit resigniert wie die des Mythos zum Prinzip von Wiederholung. „Mythos" (hier nur ein anderer Name für *πρῶτον*), der „festhalten" will, für den Philosophie „Heimweh" ist, manifestiert sich als die große Antithese nicht nur zur Aufklärung, sondern auch zur dialektischen Philosophie Adornos überhaupt, deren Heimat „nicht das verlorene Alte", sondern das „Entronnensein" ist.

Prima philosophia als Bemühen um Entmythologisierung muß für dialektisches Denken einmünden in einen zweiten Mythos, den von *Methode*. Diese erscheint als Mythos, indem sie ihr *τέλος* im abstrakten logischen

[9] Metakritik, S. 67. [10] Metakritik, S. 62 ff.

[11] zit. nach *S. Marck, Die Dialektik in der Phil. d. Gegenwart*, I, Tübingen 1929, S. 126.

[12] ibid. [13] Dialektik, S. 59.

Identitätsanspruch wahrnimmt, anderes nach sich modelt, sich als Absolutum für die Sache selbst ausgibt. Mit diesem Anspruch auf Identität entartet sie zum ψεῦδος, das sich im „Urwiderspruch der ursprungsphilosophischen Konstruktion von Widerspruchslosigkeit“ [14] meldet, nämlich in der Diskrepanz von Methode und Sache, von Denken und Sein, die seit Parmenides die Dinge als Trug (δόξα) gegenüber ihrer Denkbestimmung definiert. Methode als noch nicht bewußte Vorform von Erkenntnistheorie wird somit wie diese zur aussichtslosen Anstrengung, den Bruch zwischen Denken und Sein zu überbrücken. Zur Negation, die so aus der Ablehnung der ersten Philosophie en bloc resultieren muß, kommt ebenso folgerichtig die Negation der Methode wegen ihres retrospektiven Charakters. Sie ergibt sich bei Adorno – im Anschluß an Marx und Lukács – aus dem Primat der Veränderung der Welt gegenüber deren Interpretation – aus einem Denken, für das Zukunftgerichtetheit wesentliche Bedeutung hat [15]. Veränderung als philosophische Aufgabe aber widerstreitet der Idee einer prima philosophia.

Die Kritik am Ersten, die, wie zusammenfassend festzuhalten ist, sich zentral gegen Verdinglichung in der Abstraktion aus Faktizität richtet, leitet unmittelbar über zur Kritik an deren Voraussetzung, der Distanz zwischen Subjekt und Objekt, das heißt, zur *Negation der traditionellen Lösung des Erkenntnisproblems*. Zwei Problemkreise, die dialektisches Denken der Ursprungsphilosophie entgegensetzen, seien herausgestellt: 1. Die *Negation* der als statisch gebrandmarkten *Zerlegung des Erkenntnisvorgangs in Subjekt und Objekt*, 2. die *Negation des „Residualbegriffs“ von Wahrheit*, der dieser Erkenntnisrelation inhärent ist.

Weil Ursprungsdenken auf Identität entweder durch Reduktion von Faktizität auf Geist (Rationalismus) oder von Geist auf Faktizität (Empirismus) zielt, übersieht es nach Adorno, daß sich beide nicht in starrer Polarität als Subjekt und Objekt gegenüberstehen, sondern als vermittelt zu konzipieren sind. Vermitteltheit jedoch bedeutet für immanente Kritik die „Anweisung für das Denken, Dialektik konkret auszutragen“.

Die polare Konzeption der Erkenntnisrelation in der Konfrontierung von Subjekt und Objekt verführe bürgerliches Denken seit je zum Versuch einer Aufhebung dieser antithetischen Relation, ein Unternehmen, das sich aber nur als „Kürzung beider Seiten“ (als Reduktion und Abstraktion) zeitigt. Der bürgerliche Horror vor „Kontingenz“, der sich in der gesamten traditionellen Erkenntnistheorie als die gewaltsame Anstrengung des Denkens nach Unterdrückung und Aufhebung von Antagonismus und Dialektik manifestiert, führt, dialektisch gedacht, nur zu einer Scheinversöhnung, die zwar einsieht, daß das Constitutum des Constituens bedarf, nicht aber darauf reflektiert, daß die für konstitutiv geltenden Tatsachen des Bewußtseins dem eigenen Gehalt nach auf das bezogen werden müssen, was traditioneller Erkenntnistheorie

[14] Metakritik, S. 20.

[15] Vgl. Metakritik, S. 41.

zufolge erst konstituiert ist, d. h., traditionelle Erkenntnistheorie scheitert am dynamisch zu fassenden quid pro quo von Constituens und Constitutum: „Ist einmal durch die theoretische Trennung von Subjekt und Objekt die gesellschaftliche Entfremdung durch den Geist ratifiziert, und muß das erkennende Subjekt verzweifelt sich abmühen, den zersprungenen Kosmos, nach Hamlets Wort, ‚wieder einzurenken', so hat es zum ‚Material' kein Ganzes, sondern bloß die Trümmer, welche die Spaltung hinterließ." [16] Der alle traditionelle Metaphysik auszeichnende Horror vor Kontingenz mit seiner Kontamination von Geist und Dasein, den Adorno selbst noch bei Hegel wahrzunehmen glaubt in der Konstrukion von dessen Subjekt – Objekt, das dennoch Subjekt bleibe (und Hegel damit Idealist), muß in den Augen immanenter Kritik erst recht Husserl zum Verhängnis gereichen: Sein Bemühen, den Subjekt-Objekt-Dualismus aufzuheben durch dessen Hineinnahme in ein „Umfassenderes" (Adorno erinnert hier an Hegels Geist), muß scheitern, denn dieses „Umfassendere" konstituiere sich wieder subjektiv [17], und das „ganz Andere", das in der ἐποχή zur Entfaltung kommen soll, erscheint als nicht als die „dem eigenen Ursprung radikal entfremdete Leistung des Subjekts" [18]. Husserls Kontingenzbegriff wird für Adorno zum Prototyp allen bürgerlichen Denkens, interpretiert als die Unmöglichkeit, „Wirklichkeit auf den Begriff", „Tatsache auf ihr Wesen", oder in letzter Instanz „Objektivität auf Subjektivität zu reduzieren" [19]: „An Kontingenz hat alle bürgerliche – alle erste – Philosophie vergebens sich abgemüht. Denn eine jegliche versucht ein real in sich antagonistisches Ganzes zu versöhnen. Den Antagonismus bestimmt das philosophische Bewußtsein als den von Subjekt und Objekt. Weil es ihn nicht aufheben kann, trachtet es, ihn für sich fortzuschaffen: durch Reduktion von Sein auf Bewußtsein. Diesem heißt Versöhnung: alles sich gleichmachen, und das ist zugleich der Widerspruch von Versöhnung." [20] Wieder stoßen wir auf das für dialektisches Denken bezeichnende Symptom jener Humanisierung und Entfetischierung metaphysischer Problematik, die in der Überführung in soziologische Existenzproblematik ihre Lösung finden soll: Nur in der Verblendung des Aprioritätsanspruchs von prima philosophia erscheint das Kontingente als deren Korrelat, nur totalitärer Herrschaft gegenüber zeigt Kontingenz Schrecken. Ihre Unauflösbarkeit, das „Nichtaufgehen des Seienden in seiner begrifflichen Bestimmung", hat Gültigkeit nur da, wo sich Vernunft mit Herrschaftsanspruch identifiziert, das heißt aber auch, im Übergang von mythologischem zu dialektischem Denken wird das Problem der Kontingenz lösbar. Damit erweist sich Kontingenz für dieses Denken als ideologisch verfälschter Begriff.

Wenn Philosophieren im Geiste von Dialektik auf dem Hegelschen Gedanken der Negativität als dem Konstituierenden aufbaut und als Motto ihr das Hegelzitat dienen kann: „Das Leben des Geistes gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht . . .; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt" [21], dann kann auch das von bürgerlicher Erkenntnistheorie antagonistisch bestimmte Verhältnis von Subjekt und Objekt nur als notwendige Doppelheit der Momente, die dynamisch

[16] Metakritik, S. 169. [17] ibid., S. 192 f. [18] ibid., S. 173.
[19] ibid., S. 241. [20] ibid., S. 93. [21] Minima, S. 10.

einander bedingen, aufgefaßt werden: „Wenn einmal die große Philosophie die freilich heute von der Wissenschaftslogik verschmähte Wahrheit konstruierte, Subjekt und Objekt seien überhaupt keine starren und isolierten Pole, sondern könnten nur aus dem Prozeß bestimmt werden, in dem sie sich aneinander abarbeiten und verändern." [22] Die berühmte Hegelsche Unterscheidung zwischen Unmittelbarem und Mittelbarem führt Adorno zur Substitution des metaphysisch-substanziellen durch dialektisch-funktionales Denken. Sein Bemühen um eine dialektische Sicht der Erkenntnisrelation läßt sich als eine Hegel fortsetzende Kritik am Kritizismus interpretieren, aber auch als eine an Emil Lask erinnernde Reaktion auf einen Kantianismus, der in der Subjekt-Objekt-Beziehung eine zwar ihrer Funktion und logischen Valenz nach zusammengehörige, nicht aber vermittelte, die starren Differenzbestimmungen sprengende Relation sah. Darüber hinaus verweist die Negation des traditionellen Subjekt-Objekt-Gegensatzes zugunsten eines durchgehenden Wechselbezugs von Erkennen und Erkanntem auf die auf Vermittlung zielende Gedankenwelt Ernst Cassirers [23].

Die beiden im Erkenntnisvorgang einander fordernden, antagonistischen Momente sollen durchaus gewahrt bleiben, denn die Intention von Widerspruchslosigkeit im Sinne traditioneller Logik wäre Realitätsgerechtigkeit als „Anpassung an die Macht" [24], als solche aber nicht mehr Resultat des dialektischen Prozesses zwischen Subjekt und Realität. Was kann „Vermittlung" meinen, die nicht Widerspruchsaufhebung wollen darf, weil für sie die pantheistisch gefärbte Prämisse Hegelscher Dialektik, das *ἑαυτον* als Subjekt-Objekt-Denken nicht mehr annehmbar erscheint? „Denn dialektische Vermittlung ist nicht, als was sie immer wieder, auch von Kierkegaard, verkannt bestimmt wurde, ein Mittleres zwischen dem allgemeinen Begriff und dem begrifflosen *τόδετι*. Beide bezieht sie – wie vielleicht schon Aristoteles die *πρώτη οὐσία* – je in sich selbst auf ihr Gegenteil, eine Art permanenter Explosion, zündend in der Berüh-

[22] Noten, S. 86 f.

[23] Vgl. „Von diesem Standpunkt aus gesehen erscheint es als Einseitigkeit des abstrakten ‚Empirismus', wie des abstrakten ‚Idealismus', daß in beiden eben dieses Grundverhältnis nicht zur vollen Klarheit entwickelt ist. Auf der einen Seite wird ein Begriff vom Gegebenen und Einzelnen aufgestellt, ohne daß erkannt ist, daß jeder solche Begriff explizit oder implizit immer schon die Momente und Bestimmungen irgendeines Allgemeinen in sich fassen muß – auf der anderen Seite wird die Gültigkeit und Notwendigkeit dieser Bestimmungen behauptet, ohne daß das Medium bezeichnet wird, kraft dessen sie sich in der psychologischen Gegebenheit des Bewußtseins allein darzustellen vermögen." *E. Cassirer, Philos. d. symbolischen Formen*, Berlin 1929, Bd. 3, S. 444.

[24] Dialektik, S. 241.

rung der Extreme."[25] Wenn Erkennen dynamisch als Werden konzipiert wird, kann dann noch von Vermittlung (als dem den Prozeß abschließenden Ergebnis) im Sinne synthetisch vollendeter Dialektik die Rede sein?

Die hier aufbrechende Problematik um den Versuch der Konstruktion einer dialektischen Methode, die sich in einem entscheidenden Punkte (im Ersatz der spekulativ-idealistischen Heautologie durch Kierkegaardsche Heterologie) als Hegelrevisionismus, nicht aber als die Dialektik Hegels zu erkennen geben muß[26], wird später zu erörtern sein. Da Subjekt und Objekt in den dialektischen Prozeß eingeschmolzen sind, entzieht sich der Anteil beider am Zustandekommen von Erkenntnis dem theoretischen Zugriff, ja noch mehr: „was sie überhaupt sind, ist nur in der historischen Konkretion auszumachen"[27]. Nur in der Entfetischierung von Erkenntnistheorie, durch ihre Überführung von Theorie auf konkrete Geschichte, wird (wieder in Anklang an die historische Dialektik G. Lukács') die Erkenntnisrelation intelligibel.

Die Negation des statischen Erkenntnisbegriffs zieht, wie nicht anders zu erwarten, die *Negation des statischen Wahrheitsbegriffs* als ein „sich Anmessen des Bewußtseins an ein einzelnes ihm gegenüber Befindliches"[28] nach sich: „Gebrochen ist mit der von der gesamten neueren Philosophie vor- und nachgebeteten Lehre von der Wahrheit als einer adaequatio rei atque cogitationis."[29] Die Kritik Adornos am realistischen Wahrheitsbegriff erklärt sich aus der Negation von Mimesis und dem Postulat einer „bilderlosen" Wahrheit. Der scholastische Wahrheitsbegriff wird interpretiert als sublimierte Form der Bilder- und Zeichentheorie: „Wenn der frühere, eigentlich phänomenologische Husserl triftig gegen die Bilder- und Zeichentheorie der Erkenntnis polemisiert, so wäre solche Polemik auch gegen die sublimierte Idee zu wenden, Erkenntnis sei Bild ihres Gegenstandes kraft der Ähnlichkeit, der adaequatio. Erst mit der Idee der bilderlosen Wahrheit würde Philosophie das Bildverbot einholen."[30] Die Frage, ob Nur-Ähnliches oder Nur-Unähnliches sich erkennen könne, beantwortet Adorno natürlich mit der Verneinung des antik-eleatischen *γιγνώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ* zugunsten des heraklitisch-anaxagoreischen Standpunktes; dementsprechend wird auch das mimetische Motiv in der Reflexion auf Erkenntnis, die Ähnlichkeit zwischen Subjekt und Objekt, die aus dem Bildcharakter des traditionellen Wahrheitsbegriffs resultiere, als falscher Schein demaskiert[31].

Die Negation des Bildes als species expressa ergibt sich konsequent aus der Ablehnung von Mimesis als Mythos, beides Weisen der Wiederholung. Die Verneinung

[25] Erfahrungsgehalte, S. 84 f.
[26] Vgl. Erfahrungsgehalte, S. 68.
[27] Aspekte, S. 51.
[28] ibid., S. 44.
[29] ibid., S. 44 f.
[30] Metakritik, S. 146.
[31] Vgl. Metakritik, 153 f.

von Mythos steht in Konkordanz mit der Aversion gegen Identität und Herrschaftsanspruch, denn die Sphäre des Mythos als die „präsentieller Repräsentation" ist seit Cassirer zu interpretieren als Ort der Unmittelbarkeit, wo Substanzbegriffe noch die Rolle von Funktionsbegriffen spielen, wo Bild und Sinn noch nicht auseinandergetreten sind. Nun fällt auf, daß Adorno von einem „mythischen Dualismus" spricht, der aber deutlich die Züge der sprachlichen Bezeichnung (im Sinne von „repräsentativer Präsenz") trägt im Auseinandertreten von Begriff und Sache: „Wenn der Baum nicht mehr bloß als Baum, sondern als Zeugnis für ein anderes, als Sitz des Mana angesprochen wird, drückt die Sprache den Widerspruch aus, daß nämlich etwas es selber und zugleich etwas anderes als es selber sei, identisch und nicht identisch. Durch die Gottheit wird die Sprache aus der Tautologie zur Sprache. Der Begriff, den man gern als Merkmaleinheit des darunter Befaßten definiert, war vielmehr seit Beginn das Produkt dialektischen Denkens, worin jedes stets nur ist, was es ist, indem es zu dem wird, was es nicht wird. Das war die Urform objektivierender Bestimmung, in der Begriff und Sache auseinandertraten."[32] Wenn der im Mythos angelegte Dualismus der der sprachlichen Bezeichnung ist, und dieser Dualismus von Anfang an Produkt dialektischen Denkens ist (man beachte die Feststellung der Sophisten, daß Wörter nur Vorstellungen der Dinge bezeichnen, nicht die Dinge selbst, was involviert, daß Erkenntnis nur „Begriff" und nicht „Abbild" ist), dann erweist sich auch Dialektik im Sinne Adornos als wesentlich sprachliche Dialektik.

Unter dem Gesichtspunkt totaler Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt negiert A. die adaequatio, als Lehre von der Identität von Erkennen und Erkanntem und damit einer Verdoppelung des Gegenstandes in der Erkenntnis. Mit dieser Negation, die sich auch konsequent aus der dynamisch konzipierten Erkenntnisrelation herleiten läßt (ein ruhendes Erkenntnisobjekt als Voraussetzung der adaequatio ist keinem dynamischen Erkenntnisprozeß zuzuordnen), tritt Adorno in schärfsten Gegensatz nicht nur zum aristotelischen Wahrheitsbegriff, sondern auch zur Abbildtheorie der kommunistischen Vulgärdialektik. Jedoch: Die Exstirpation des statisch-mimetischen Impulses will selbst dialektischem Denken nicht ganz gelingen: Ein vollkommen beziehungsfreies Denken als absoluter Gegensatz zur Identitätsphilosophie ist auch für Adorno das Bewußtsein des Schizophrenen. Im Ersatz der adaequatio durch den Hegelschen Begriff der „Affinität" („Wahrheit ist nicht adaequatio, sondern Affinität")[33] soll die in der Befangenheit der Selbstentfremdung verlorene Mimesis durch die Reflexion des Geistes auf sich selbst aufgehoben werden. Wahrheit wird zur Eigenbewegung: „Daß das Subjekt sich nicht bei der bloßen Angemessenheit seiner Urteile an Sachverhalte bescheiden muß, rührt daher, daß das Urteil keine bloß subjektive Tätigkeit, daß Wahrheit selber keine bloße Urteilsqualität ist, sondern daß in ihr immer zugleich auch das sich durchsetzt, was, ohne isolierbar zu sein, aufs Subjekt nicht sich zurückführen läßt . . . Wahrheit entäußert sich ihrer

[32] Dialektik, S. 26.

[33] Aspekte, S. 47.

Subjektivität: weil kein subjektives Urteil wahr sein kann und doch ein jegliches muß wahr sein wollen, transzendiert Wahrheit zum An-sich"[34]. Die Affinität an Stelle der adaequatio erinnert in gewisser Weise an Bruno Bauchs Affinitätstheorie, derzufolge sich Begriff und Gegenstand soweit decken, daß eine subjektive Begriffsbildung abgelehnt wird und die ebenfalls dialektisch gefaßte Struktur der Wirklichkeit eine Affinität von Begriff und Gegenstand ohne Zuhilfenahme des Subjekts garantiert. Anderseits richtet sich gerade die Frontstellung dialektischer Methode gegen die als Residualbegriff angeprangerte traditionelle Konzeption von Wahrheit[35], für die sich Objektivität konstituiere als Rest nach der diffamierenden Subtraktion oder Liquidation des Subjekts. Dieses Abrücken von falscher Objektivität führt dann auch folgerichtig in A.s Musikkritik zur Negation des modischen Versuches, dem objektiven Gehalt Bachscher Musik gerecht zu werden durch die Anstrengung des Subjekts, jede Subjektivität auszumerzen[36].

Die Dynamisierung des Erkenntnisvorgangs zieht die Dynamisierung des Wahrheitsbegriffs nach sich: Ort der Wahrheit wird die wechselseitige Abhängigkeit, das Sich-durcheinander-Produzieren von Subjekt und Objekt[37]. Weil aber Wahrheit in den Prozeß der Entfaltung des Widerspruchs eingeschmolzen ist, wird sie wie dieser nur in der historischen Konkretion faßbar.

In der Fortsetzung Hegelschen Denkens gelangt Adorno dann auch zu einem variablen Zeitkern von Wahrheit („Zeit wird für Hegel ein Moment von ihr [der Wahrheit] selber")[38], d. h. zu jener Relativierung, die sich in der Übernahme des Walter Benjamin-Zitats manifestiert: „Entschiedene Abkehr vom Begriff der ‚zeitlosen Wahrheit' ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – eine zeitliche Funktion des Erkennens, sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden."[39] Entgeht man dem Relativismus mit dem Wortspiel: Wahrheit sei nicht in der Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit? In der für die Hegelsche Linke bezeichnenden Übernahme ursprünglich marxistischer Motive in ihrer Weiterbildung durch G. Lukács und Herbert Marcuse wird parallel zur Erkenntnisrelation auch der Wahrheitsbegriff auf Zeit und historische Konkretion gestellt. Das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte rückt in den Mittelpunkt. „Hat Wahrheit in der Tat einen Zeitkern, so wird der volle geschichtliche Gehalt zu ihrem integralen Moment; das Aposteriori wird konkret zum Apriori."[40]

Wenn Logik kein Sein, sondern (analog zu Durkheim) ein gesellschaftliches Verhalten ist, wenn das Verhältnis von Subjekt und Objekt allein die historische Konkretion bestimmt, wenn Wahrheit kein Resultat, sondern einen in der Geschichte sich zeitigenden Prozeß meint, dann muß der

---

[34] ibid., S. 45.
[35] Vgl. Aspekte, S. 14; Metakritik, S. 24, S. 79.
[36] Prismen, S. 176.
[37] Metakritik, S. 146.
[38] Aspekte, S. 46.
[39] Metakritik, S. 146.
[40] Noten, S. 23 f.

Schlüssel zum Wirklichkeitsbegriff dieser Dialektik ebenfalls in der Sphäre des Gesellschaftlich-Geschichtlichen liegen.

Die Auseinandersetzung dialektischen Denkens mit der prima philosophia kulminiert in der *Negation des Seinsbegriffs*, der sich im Rahmen traditioneller Metaphysik als *ὑποκείμενον* aufspiele, während die Dynamisierung des Erkenntnisbegriffs die Annahme eines statischen Grundbestandes verbietet: „Dadurch aber verändert der Sinn von Ontologie sich so eingreifend, daß es müßig dünkt, ihn, wie heute manche Hegelinterpreten es möchten, auf eine sog. Grundstruktur länger anzuwenden, deren Wesen es eben ist, nicht Grundstruktur, nicht *ὑποκείμενον* zu sein"[41]. So erscheint Hegels Philosophie Adorno dort am aktuellsten, wo sie den „theologisierten" Seinbegriff demontiert. Der Verlust der „Dignität des Seins", der sich bei Hegel in der Einschränkung der Unmittelbarkeit dokumentiert, stehe im Kontrast zur Feier des Seins als absoluter Unmittelbarkeit bei Husserl und dessen existentialphilosophischer Nachfolge, die an Stelle der immanenten Bewegung des Begriffs dessen äquivoken Gebrauch treten lassen. Damit fallen für dialektisches Denken alle zeitgenössischen Ontologien, die als Erbe der Husserlschen originär gegebenen Anschauung mit Heideggers Pronunciamento übereinstimmen, „das Sein sei das Einzigartigste, was es überhaupt gibt"[42], unter das Verdikt „Residualtheorie" zu sein und dem Begriffsfetischismus zu huldigen in der Hypostasierung subjektiv-begrifflicher Abstraktion:

„Hegel hat die Anrufung des Seins in ihrer manischen Starrheit als formelhaftes Klappern der Gebetsmühle gehört. Er hat gewußt, was heute trotz allen Geredes vom Konkreten und gerade in der Magie der unbestimmten Konkretion (gemeint ist Husserl), die keinen Gehalt hat als die eigene Aura, verfälscht und verloren ward: daß Philosophie nicht ihren Gegenstand in den obersten allgemeinen Begriffen um deren vermeintlicher Ewigkeit und Unvergänglichkeit willen suchen darf, die sich dann der eigenen Allgemeinbegrifflichkeit schämen. Er hat, wie nach ihm wohl nur noch der Nietzsche der Götzendämmerung, die Gleichsetzung des philosophischen Gehalts, der Wahrheit, mit den höchsten Abstraktionen verworfen und die Wahrheit in eben jene Bestimmungen gesetzt, mit welchen die Hände sich zu beschmutzen die traditionelle Metaphysik zu edel war."[43]

Eine dynamisch konzipierte Erkenntnisrelation muß auf einen dynamischen Wirklichkeitsbegriff zielen: Sein ist Werden; dieses enthüllt sich als Prozeß in der Interpretation der Gesamtwirklichkeit als gesellschaftliches Geschehen: „Ihre Gestalt ist menschlich und noch die schlechterdings außermenschliche Natur vermittelt durch Bewußtsein. Das können die Menschen nicht durchstoßen: sie leben im gesellschaftlichen Sein, nicht in Natur"[44]. In der Auflösung des Seinsbegriffs in die Funktionen

[41] Aspekte, S. 15 f.
[42] Metakritik, S. 23.
[43] Aspekte, S. 40.
[44] Metakritik, S. 36.

sozialer Existenz, in der Identifikation der Wirklichkeit mit menschlicher Geschichte als Gesellschafts- und Kulturgeschichte, die bei Adorno (wie auch bei Lukács) in der abstrakteren, aber deswegen nicht weniger radikal funktionalen Fassung wiederkehrt und derzufolge die Geschichtlichkeit des Wirklichen nur dessen Prozeßhaftigkeit kennzeichnen soll, bricht der für dialektisches Denken bezeichnende homo-mensura-Gedanke am eklatantesten hervor. Mit der Gleichsetzung von Wirklichkeit und Geschichte – ohne deren Hypostasierung zum ὄντως ὄν – ist die Einsicht verbunden, daß das Subjekt als Sozialsubjekt die gesellschaftliche Wirklichkeit erzeugt: Die auf ‚humanistische' Immanenz zielende Dialektik Adornos erweist sich schließlich als existentieller Rationalismus. – Ohne eine neue Form von Ursprungdenken durch die theoretische Verabsolutierung gesellschaftlichen Seins bejahen zu wollen, läßt Adorno in der Auseinandersetzung mit der prima philosophia eine Tendenz erkennen: Die Metaphysik aufzuheben durch die Übernahme metaphysischer Probleme in die Sphäre soziologischer Anthropologie. Das Existenzproblem soll an Stelle des Seinsproblems in den Mittelpunkt treten.

II. Die Konkretion des Dialektischen

Die Negation wird zum Agens des Denkens. Wird sie aber damit nicht, so könnte man fragen, selbst zu einem πρῶτον? Solche Bedenken scheinen zunächst nicht gerechtfertigt, denn mit der Affirmation des systematischen Abbaues des Systemdenkens wird zwar das Dialektische, nicht aber Dialektik als eindimensionales System, als Methode bejaht. Widersprochen wird der Idee einer monistischen System-Dialektik vor allem durch den Begriff der *bestimmten Negation*, der alle Absolutheit – und sei es die der Negation selbst – negiert: „Mit dem Begriff der bestimmten Negation, den Hegel vor jenem Satz Nietzsches und jeglichem Irrationalismus voraushat, wendet er sich nicht nur gegen die abstrakten Oberbegriffe, auch den der Negation selber. Sondern die Negation greift zugleich in jene Realität ein, in welcher der sich selbst kritisierende Begriff überhaupt erst seinen Gehalt hat, die Gesellschaft" [45]. Die Anwendung der Hegelschen bestimmten Negation auf das Gesellschaftliche zeitigt dann als weitere Charakterisierung dieses Begriffs die Vokabel von Kritik als immanentem Verfahren: „Der Nerv der Dialektik als Methode ist die bestimmte Negation. Sie basiert auf der Erfahrung der Ohnmacht von Kritik, solange sie im Allgemeinen sich hält ... Fruchtbar ist nur der kritische Gedanke, der die in seinem eigenen Gegenstand aufgespeicherte Kraft entbindet" [46].

[45] Erfahrungsgehalte, S. 82; vgl. auch Minima, S. 284 f.
[46] ibid., S. 83; vgl. auch Minima, S. 122 f.

Dialektik, die Adorno vor allen Dingen als Ideologiekritik (im Gegensatz zur absoluten Methode, zur deskriptiven Analyse, zur Apologetik oder zur formalen Kritik) verstanden haben will, muß zur Anerkennung des Primats der bestimmten Negation aus zwei Gründen stehen: Einmal basiert dieser Primat auf der Reflexion, daß die Grenze der Erkenntnis, auf welche deren kritische Selbstreflexion führt, der Erkenntnis selber immanent sei[47], zum anderen erfährt die bestimmte Negation eine Stütze aus ihrem gesellschaftlichen Bezug, und zwar in der Konfrontierung mit formaler Negation: Während diese (als Folge eines undialektischen Verhaltens von Subjekt und Gegenstand) „Liquidation" als Scheinversöhnung anstrebt, ergibt sich als Aufgabe dialektischen Denkens, gegen die universale Selbstentfremdung das „hoffnungslos Entfremdete" geltend zu machen: „Das ist die Grenze des immanenten Verfahrens während es doch so wenig wie einst das Hegelsche auf positive Transzendenz dogmatisch sich stützen darf. Gleich ihrem Gegenstand bleibt die Erkenntnis an den bestimmten Widerspruch gefesselt"[48].

Obgleich Dialektik unter dem Gesichtspunkt der „bestimmten Negation" als immanente Kritik auch Methode ist, hieße es sich die Sache leicht machen, wollte man Adornos Bemühen um dialektisches Denken auf subjektive Dialektik im Sinne von Methodologie festlegen. Es hieße übersehen, daß Dialektik für Adorno „weder eine induzierte Theorie noch eine aus der deduktiv zu folgern ist"[49] meint.

Mit der Übersetzung, daß Dialektik als methodologisches Prinzip unbrauchbar ist (nach dialektischem Denken selbst ist der Gegensatz zwischen den antinomischen Faktoren von Fall zu Fall verschieden) steht Adorno in gewisser Nähe zu N. Hartmann, freilich ohne dessen Verteidigung einer Realdialektik zu teilen. Nach Hartmann erwächst die Bewegung des Gedankens am Gegenstand und ist darum von diesem nicht zu trennen. Folglich läßt sich Dialektik als Methode weder allgemein charakterisieren noch so anwenden wie Induktion und Deduktion. Weil aber für Hartmann der Gedanke an den Gegenstand gebunden bleibt, ist Denken nichts ohne den Gegenstand: Die Änderung des Gegenstandes zieht eine Änderung des Gedankens nach sich, so daß dialektisches Denken je nach dem Gegenstand, dem es sich anschmiegt, verschieden ist: „Jeder Gegenstand hat seine eigene nur ihm zugehörige Dialektik."[50] Vgl. dazu Adorno: „So wenig die Dialektik der Einzeldefinition hold ist, so wenig fügt sie selber sich irgendeiner. Sie ist das unbeirrte Bemühen, kritisches Bewußtsein der Vernunft von sich selbst mit der kritischen Erfahrung der Gegenstände zusammenzuzwingen."[51]

A. widerspricht jeder Art von Realdialektik, nach der in den Dingen selbst der Gegensatz als Triebkraft für die Entwicklung der Welt liegt:

---

[47] Erfahrungsgehalte, S. 81.
[48] Neue Musik, S. 17.
[49] Erfahrungsgehalte, S. 84.
[50] *N. Hartmann: Philosophie des deutschen Idealismus*, II, 1929, S. 188.
[51] Aspekte, S. 16.

„Das antithetisch Entfaltete jedoch ist nicht, wie man heute wohl möchte, das Gefüge des Seins an sich, sondern die antagonistische Gesellschaft" [52], und: „an der Gesellschaft ist der dialektische Widerspruch erfahren" [53]. Wenn sich Wahrheit nur im dialektischen Prozeß ereignet und dieser Prozeß selbst als Struktur des je unmittelbar Gegebenen auf die Gesellschaft zielt, dann wird Denken zu soziologisch-existentiellem Denken und soziale Anthropologie oder Soziologie fungiert nicht mehr als Einzelwissenschaft, sondern als Fundament jeglicher philosophischen Bemühung schlechthin.

In der Berufung auf das je unmittelbar Konkrete liegt der Zugang zu Adornos *Erfahrungsbegriff*. Dialektik, intransigent gegenüber jeglicher Verdinglichung (als Abstraktion aus Faktizität), weist nicht nur auf einen Erfahrungskern, sondern ist Erfahrung selbst (vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes), denn „Objektivität wird einzig voller konkreter Erfahrung mit all ihren Verflechtungen teil" [54]. Während es Kennzeichen bürgerlicher Philosophie sei, die Erfahrung abzuschaffen und auf ein System reiner Begriffe zu zielen, beinhalte dialektisches Denken Wirklichkeit. Das Bewußtsein von Wirklichkeit wird – analog zu Hegel, dessen Sprengung der abstrakten Erkenntnistheorie offensichtlich Adornos ganze Sympathie gehört [55] – definiert als „Erfahrung". Diese meint für Adorno nicht phänomenologische Urerfahrung, noch ontologische Erfahrung des Seins als ὄντως ὄν – beide Konzeptionen hätten die Spannung zwischen Denken und Sein apriorisch gelöst –, sondern (wie bei Hegel, Einleitung zur Phänomenologie) dialektische Bewegung. Ist dieser Hegelsche Empiriebegriff, der Adornos Zustimmung sicher ist, seinem Denkansatz inhärent? Halten wir fest: Für Hegel zielt Empirie (auch in der Interpretation Adornos, vgl. Erfahrungsgehalte) auf Allgemeines, sie ist Begriff und Unmittelbarkeit zugleich. Das Konkrete Hegelscher Philosophie liegt im Erfahrungscharakter des Spekulativen selbst. Die Negation der Trennung von Apriori und Empirie wird bei Hegel verständlich aus der Identität von Subjekt und Objekt, aus der Verbindung von subjektiver und objektiver Dialektik. Diese Identität, die als Voraussetzung für die Gleichsetzung von Apriori und Empirie angesehen werden muß, ist aber bei Adorno bewußt aufgegeben [56]. Wenn nun Denken bei Adorno trotz Negation der Identität von Subjekt und Objekt als Negation des je unmittelbar Vorhandenen auf Erfahrung zielt, und mehr noch, in der Definition von Dialektik das Denken dem ordo rerum primär zugeordnet wird, dann wird die Frage laut, ob die Empirie nicht gar zum geheimen Apriori, das Konkete nicht zum Universale immanenter Kritik entartet. Man vgl.: „Hat Wahrheit in der Tat einen Zeitkern, so wird der volle geschichtliche Gehalt zu ihrem integralen Moment; das Aposteriori wird konkret zum Apriori, wie Fichte und seine Nachfolger nur generell es forderten. Die Beziehung auf Erfahrung – und ihr verleiht der Essay soviel Substanz wie die herkömmliche Theorie der bloßen Kategorien – ist die auf die ganze Geschichte; die

[52] Metakritik, S. 12. [53] Erfahrungsgehalte, S. 82. [54] Metakritik, S. 179.

[55] Vgl. Erfahrungsgehalte S. 74: „Mit diesem Übergang zum Inhalt wird die in der gesamten Platonisch-Aristotelischen Tradition bis Kant durchgehaltene, erstmals von Fichte bezweifelte Trennung des Apriori und der Empirie kassiert: ‚Das Empirische in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff'. (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, 2. Bd.; aaO, XVIII, S. 341)"; vgl. ibid., S. 75.

[56] Vgl. Aspekte S. 37; Minima, S. 130.

bloß individuelle Erfahrung, mit welcher das Bewußtsein als mit dem ihr nächsten anhebt, ist selber vermittelt durch die übergreifende der historischen Menschheit; daß stattdessen diese mittelbar und das je Eigene das Unmittelbare sei, bloße Selbsttäuschung der individualistischen Gesellschaft und Ideologie." [57]

Die Negation von prima philosophia erweist sich unter der Akzentuierung von Konkretion und Erfahrung schließlich als Affirmation der ultima philosophia im Sinne von Aufgabe alles Spekulativen, das reif ist zum Begrabenwerden und auf den Augenblick seines Zerfalls wartet. Zersetzung aber ist die Idee dialektischer Kritik: „Sie hat kein Maß als den Zerfall des Scheins. Ist das Zeitalter der Interpretation der Welt vorüber und gilt es sie zu verändern, dann nimmt Philosophie Abschied, und im Abschied halten die Begriffe inne und werden zu Bildern . . . Nicht die Erste Philosophie ist an der Zeit, sondern eine letzte." [58] Mit dem Ruf nach „letzter Philosophie" – man fühlt sich an den „Die letzten Philosophen" betitelten Aufsatz von M. Heß erinnert – wird mit dem Übergang von der Interpretation zur Veränderung der Welt, und zwar der Veränderung durch Theorie, nicht erst durch die aus ihr abgeleiteten praktischen Konsequenzen, Ernst gemacht. Veränderung wird (wie bei Marx und Lukács) zur philosophischen Aufgabe.

Mit der Berufung auf Erfahrung und verändernde Praxis wird das geschichtlich Produzierte Gegenstand der Theorie, *Kulturphilosophie* resultiert nicht mehr aus einer Ersten Philosophie, sondern *ist Philosophie schlechthin*: „Die Unterscheidung einer ersten von einer bloßen Kulturphilosophie, welche jene voraussetze und auf ihr weiterbaue, mit der das Tabu über den Essay theoretisch sich rationalisiert, ist nicht zu retten. Eine Verfahrensweise des Geistes verliert ihre Autorität, welche die Scheidung von Zeitlichem und Zeitlosem als Kanon ehrt." [59] Daraus erhellt, daß Kulturphilosophie als Auseinandersetzung mit dem vom Menschen dargestellten, nicht nur angeschauten Schauspiel der Geschichte einer Philosophie des reinen ‚Humanismus' weit mehr als ein bloß peripheres Anliegen bedeuten muß. Adornos Schriften zur Musiksoziologie z. B. sind aus diesem Grunde keineswegs als ephemere Abstecher eines sich auch in der Ästhetik bestätigt sehen wollenden Denkens zu interpretieren, sondern als die konsequenten Ergebnisse eines radikal immanenzphilosophischen Ansatzes. Daß diese Beiträge hervorragende, nur auf fachmännischem Vertrautsein mit der Materie beruhende Einzelanalysen zeitigen, steht im Einklang mit einem Denken, das sich das „zu den Sachen selbst" (im Gegensatz zur angeblichen Scheinkonkretion der Phänomenologie) zur Aufgabe macht.

Der *Konkretionsraum von Dialektik ist die Gesellschaft.* Der Frage nach den Weisen der Konkretion geht daher die Frage nach dem *Verhältnis von Individuum und Gesellschaft*, von Individuations- und Totalitätskategorie voraus. Der Gegensatz zu Hegels metaphysischem Totalismus spricht sich als Sentenz aus: „Das Ganze ist das Unwahre". Die Kritik

[57] Noten, S. 24. [58] Metakritik, S. 49. [59] Noten, S. 24.

Adornos an der „erledigenden Gebärde", mit der Hegel das Individuelle „traktiert", erklärt sich einmal und in erster Linie aus der erfahrenen gefährlichen Korrelation von totaler Philosophie und totaler Herrschaft; zum andern aus dem Postulat der bestimmten Negation, das Adorno auf Hegels Totalität des Negativen anwendet, um so die Idee der Totalität konsequent noch einmal mit der des Widerspruchs zu durchdringen: „‚Das Ganze ist das Unwahre', nicht bloß weil die These von der Totalität selber die Unwahrheit, das zum Absolutum aufgeblähte Prinzip der Herrschaft ist. . . . Das ist das Wahre an Hegels Unwahrheit. Die Kraft des Ganzen, die sie mobilisiert, ist keine bloße Einbildung des Geistes, sondern die jenes realen Verblendungszusammenhangs, in den alles Einzelne eingespannt bleibt. Indem aber Philosophie wider Hegel die Negativität des Ganzen bestimmt, erfüllt sie zum letztenmal das Postulat der bestimmten Negation, welche die Position sei." [60] Die hier anklingende Hegelsche Lehre von der Verbundenheit der Phänomene mit der Behauptung, das Wesen des Individuums konstituiere sich erst in Beziehung zu anderen Individuen oder zum Ganzen, läßt auch bei Adorno das Beharren beim Individuellen dem Verblendungscharakter alles Isolierten verfallen: „Hegel hat bis ins Innerste gespürt, daß nur durch jenes Entfremdete, nur gleichsam durch die Übermacht der Welt über das Subjekt hindurch die Bestimmung des Menschen überhaupt sich realisieren kann" [61].

Aus der Kritik an der Individualitätskategorie ergibt sich Adornos Stellung zur *Moral*. Die Verneinung jedes Ersten als eines Tragenden schließt auch die Annahme eines moralisch Wirklichen aus. Moral, als die „auf pure Selbstgewißheit gestellte Autonomie" [62], oder Gewissen sind für Hegel in der Interpretation Adornos bloßer Schein, weil sie im Abgespaltenen des bloß Subjektiven gründen. Da das Individuum auf Grund seines Verstricktseins in die Gesellschaft sich nie ganz selbst gehören und keine Gesetze geben kann, wird auch sein moralisches Handeln zum Selbstbetrug. Der Riß zwischen Ich und Welt geht durch das Ich noch einmal hindurch und spaltet es – hier zitiert Adorno R. Kroner – nach der objektiven und subjektiven Vernünftigkeit seines Wollens und Tuns. Die beiden dialektisch auseinanderweisenden Momente im Individuum, daß es ein „gesellschaftlich funktionierendes" und ein eigenes Wesen mit spezifischen Interessen zugleich ist, gestatten keinen subjektiven Moralbegriff, der der empirischen Objektivität der Gesellschaft gegenübersteht. Es gibt für Adorno wie für Hegel keine Idee des Guten (sie wäre abstraktes Prinzip), wohl aber ein dialektisch Gutes, gebunden „dem eigenen Gehalt nach an die Herstellung eines richtigen Ganzen" [63]. Folgerichtig sieht Adorno in der Transzendierung der bürgerlichen Trennung von subjektiver Moral und objektiver Gesellschaft „eine der großartigsten Perspektiven der Hegelschen Vermittlung des Apriori und des Aposteriori" [64].

Zu alledem ist zu bemerken: So wie Sein, wenngleich nicht durch Gesellschaft ersetzt, wohl aber in radikale Abhängigkeit von ihr gebracht wird, so unterliegt auch der Wertbegriff einem totalen Funktionalismus: Das Gute besteht nur in notwendiger

[60] Erfahrungsgehalte, S. 89.
[61] Aspekte, S. 48.
[62] Minima, S. 477.
[63] Aspekte, S. 54.
[64] ibid., S. 54.

Korrelation zur Gesellschaft. Dies heißt jedoch, im Widerspruch zur Aversion gegen jeden metaphysischen Totalismus und trotz aller Beteuerung, es käme nur auf Vermittlung, auf die Verbundenheit der Phänomene an, daß sich die Negation des subjektiven Moralbegriffs in bedenklicher Nähe zu jener sozialistisch-utilitaristischen Konzeption bewegt, die das „Für sich" menschlichen Wesens dem „Ensemble der gesellschaftlichen Kräfte" (K. Marx) ausliefert.

Die Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft rückt in den Mittelpunkt von Adornos Denken. An ihr läßt sich seine Kulturkritik ablesen, die mit dem Prinzip Ernst macht, nicht Ideologie an sich sei unwahr, sondern ihre Prätention, mit der Wirklichkeit übereinzustimmen. Immanente Kritik geistiger Gebilde – sie bedeutet auf Grund der oben erwähnten Voraussetzungen nichts weniger als die Gesamtheit intellektueller Betätigung – will in Einzelanalysen den Widerspruch zwischen objektiver Idee und jener Prätention aufdecken, und benennen, „was die Konsistenz und Inkonsistenz der Gebilde an sich von der Verfassung des Daseins ausdrückt" [65]. Sie ist wesentlich Einsicht in die Negativität der Kultur, weswegen es ihr Anliegen sein muß, Antagonismen aufzudecken und zum Austrag zu bringen.

Die allesbeherrschende Dialektik gipfelt als Dialektik von Geist und Gesellschaft in der Frage der *Ästhetik:* Wie kann das Besondere, ohne auf ein Objektives (Erstes) zu regredieren, verbindlich werden? Wie kann sich Subjektives objektivieren? Was sich hier als Antinomie der Kunst auftut, ist nach Adorno diktiert vom Verhältnis der Kunst und allen Geistes zur Gesellschaft. Das antagonistische Gegenüber von Subjekt und Objekt in der realen Verfassung des Daseins läßt Subjekt und Objekt auch in der Kunst auseinanderklaffen, denn eine verbindliche Ordnung von Kunst ist für dialektisches Denken nicht möglich ohne die sie konstituierende gesellschaftliche. So bestimmt das Thema der Entfremdung auch durchgängig Adornos ästhetische Schriften. Unter solchem Aspekt ist seine „Philosophie der Neuen Musik" zu interpretieren als „ausgeführter Exkurs zur Dialektik der Aufklärung", der sich zum Ziele setzt, den Stand des Komponierens selber in die dialektische Behandlung einzubeziehen, aus der Einsicht heraus, „daß die Kunst . . . noch in ihrer reinen und kompromißlosen Gestalt nicht von der allherrschenden Verdinglichung ausgenommen ist" [66]. Dasselbe gilt von den „Noten zur Literatur", und der gleichen Tendenz entspringt schließlich die dialektische Betrachtungsweise in den „Prismen", die die dialektischen Paare Valéry-Proust und George-Hofmannsthal eruiert. Dialektik in der Kunst als Not des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen gibt Raum für das Kriterium künstlerischer Größe, so wie die Subjekt-Objekt-Dialektik im Erkenntnisprozeß Gelegenheit

[65] Prismen, S. 27.

[66] Neue Musik, S. III.

bietet für das, was man als dialektische Tapferkeit bezeichnen könnte: In beiden Fällen besteht Größe im Austragen der Dialektik, im bewußten Verzicht auf „Fassadenharmonie", der die bürgerlich gescholtene Definition der Wahrheit als adaequatio rei et intellectus entspricht:

„Der aller großen Musik bis heute unlösbare Widerspruch des Allgemeinen und Besonderen jedoch – und der Rang von Musik mißt sich gerade danach, ob sie diesen Widerspruch formend ausdrückt und schließlich ihn doch wieder hervortreten läßt, anstatt ihn durch Fassadenharmonie zu verstecken – ist kein anderer, als daß real das partikulare Interesse und die Menschheit auseinanderweisen. Musik transzendiert die Gesellschaft, indem sie durch ihre eigene Gestaltung dem zum Laut verhilft und zugleich das Unversöhnliche im vorwegzunehmenden Bilde versöhnt." [67]

Die Problematik der Erkenntnistheorie wiederholt sich in der Ästhetik. Der Negation der Identität von Subjekt und Objekt in der Erkenntnislehre entspricht die Negation von Harmonie als Einheit von Form und Inhalt, Innen und Außen, Individuum und Gesellschaft im Kunstwerk. Wie Wahrheit nur transparent werde im Bewußtsein radikaler Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt, so liegt folgerichtig auch der Wahrheitsgehalt des Kunstwerks, in dem allein es über die Wirklichkeit hinausragt, im Aufzeigen des „notwendigen Scheiterns, der leidenschaftlichen Anstrengung zur Identität" [68].

Diesem dialektischen Anspruch genügt in hohem Maße das Werk Walter Benjamins, von dessen Antisubjektivismus, von dessen „Dialektik im Stillstand" sich Adorno angesprochen fühlt und um dessen Publikation er sich verdient gemacht hat. An Benjamins auf Hegel basierender ästhetischer Theorie schließt Adorno in der Philosophie der Neuen Musik an, die von der Idee eines doppelten Widerspruchs getragen ist, „daß die Werke den Widerspruch gestalten und bei solcher Gestaltung in den Malen ihrer Imperfektion wiederum ihn hervortreten lassen, ist das Maß ihres Gelingens, während zugleich die Kraft des Widerspruchs der Gestaltung spottet und die Werke zerstört" [69].

So ist Adornos Sympathie für den von der Expression inspirierten, auf der Ebene der musikalischen Objektivität sich bewegenden Schönberg, der dem antipsychologischen, die Frage des „beschädigten Subjekts" aufwerfenden Strawinsky bezeichnenderweise als dialektischer Antipode gegenübergestellt wird, zu verstehen aus der von Schönberg bewußt vollzogenen Negation des Mittelweges und des Moderantismus jeder Art. Das Nein zur Vermittlung in Schönbergs Musik ist zugleich die Negation von Schein, die Dementierung der bürgerlichen Lüge, das Allgemeine und das Besondere seien versöhnt. Adornos Ablehnung von Wagner liegt analog dazu in dessen fingiertem Harmonisierungsversuch begründet. Der Scheincharakter des bürgerlichen musikalischen Kunstwerks (Wagner als Prototyp) besteht wie der der bürgerlichen Philosophie im Anspruch auf

[67] Klangfiguren, S. 24. [68] Dialektik, S. 156. [69] Neue Musik, S. 17.

Geschlossenheit, auf Versöhnung von Subjekt und Objekt. Er wies sich in der Erkenntnislehre als Überbetonung des mimetischen Elementes aus und wurde von der bürgerlichen Kunst, selbst von der Musik, die doch vor anderen Künsten privilegiert ist, weil sie „kein Bild macht", willig übernommen. Erst die neue Musik tendiert nach Adorno im Verzicht auf geschlossenes Werk und auf Anschaulichkeit zur Erkenntnis:

„Durch Kunstfeindschaft nähert das Kunstwerk sich der Erkenntnis ... Das geschlossene Kunstwerk erkannte nicht, sondern ließ in sich Erkenntnis verschwinden. Es machte sich zum Gegenstand bloßer ‚Anschauung' und verhüllte alle die Brüche, durch welche Denken der unmittelbaren Gegebenheit des ästhetischen Objekts entweichen könnte ... Daß es anschaulich sein soll, täuscht bereits die Überwindung des Bruches von Subjekt und Objekt vor, in deren Artikulation Erkenntnis besteht: die Anschaulichkeit der Kunst selber ist ihr Schein. Erst das zerrüttete Kunstwerk gibt mit seiner Geschlossenheit die Anschaulichkeit preis und den Schein mit diesen ... Die neue Kunst läßt den Widerspruch stehen und legt das kahle Urgestein ihrer Urteilskategorien – der Form – frei. Sie wirft die Würde des Richters von sich und tritt in den Stand der Klage zurück, die einzig von der Wirklichkeit versöhnt werden kann." [70]

Wir kommen zu dem Ergebnis: Adornos Beiträge zur Ästhetik sind zu verstehen als der Versuch eines Bewußtmachens gesellschaftlicher Grundlagen im Kunstwerk. Basierend auf dem Hegelschen Begriff des Schönen als des Scheinens der Idee wird Kunst nicht nur zu einem Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit, sondern – in der dialektisierenden Weiterführung des Hegelschen Ansatzes, d. h. in diesem Falle, in der Negation einer Hypostasierung des Schönen und seines Gehaltes zur Idee zugunsten einer Konzeption, für die der Gehalt ein Werdendes in der Geschichte meint – zur Form gesellschaftlicher Erkenntnis.

Wenn nicht nur die Seinslehre sondern auch die Axiologie in Schöpfungen sozialen Bewußtseins aufgelöst, also relativiert wird, drängt sich die Frage auf, ob Relativierung ohne Relativierung auf einen absoluten Wert hin denkbar ist. Ob die Verdrängung jeglicher Hypostasierung von Sein sich nicht rächt mit der Hypostasis einer Auslegung?

III. Die Widersprüche des Dialektischen

Adornos Bemühen um dialektisches Denken ist wesentlich Bemühung um negative Dialektik. Darin liegt neben dem Primat der Negation auch die Skepsis gegenüber der Erreichung des dialektischen Zieles trotz des eingeschlagenen dialektischen Weges beschlossen. Nun zeitigt solches Philosophieren nicht nur ein gewissermaßen eingeplantes Nichtaufgehen (Nietzsche war sogar der Ansicht, es sei ein Maßstab der Größe, wieviel

[70] ibid., S. 82 f.

Widersprüche einer in sich vereinige), das aus der Negation des Ersatzes von Negativität durch Versöhnung resultiert, einer Negation, die dahin führen muß, daß der Widerspruch innerhalb der Philosophie selbst den unaufhebbaren Widerspruch meint (Vgl. *R. Kroner:* „Philosophie kann über sich selbst nicht hinausgehen, sie endet im Widerspruch" [71] mit Adorno: „Gleich ihrem Gegenstand bleibt die Erkenntnis an den bestimmten Widerspruch gefesselt" [72]); es zeitigt obendrein Widersprüchlichkeit, die wohl nicht intendiert ist und die ebenso ungewollt das Positivum leistet, dem Verdacht, es handle sich um Skeptizismus, zu wehren:

1. Dialektik will im Werke Adornos weder als Begriffsdialektik (Methodologie) noch als Realdialektik (Ontologie) interpretiert werden. Hier gilt zunächst die logische Erwägung, ob Adornos immanente Kritik, die in formaler Analogie zur Logistik Wittgensteins steht, welche „durch reines, fehlerfreies Denken das Denken selbst an die Grenze bringen will, wo es scheitert" [73], nicht schon einem methodisch bewußten Denken entspringt. Denn welchen anderen Sinn könnte Negation haben, wenn sie darauf besteht, das Dialektische nicht zum Prinzip des Seins zu machen, als den, ein Mittel zur Klarheit, also Methode zu sein? Anderseits hindert die Berufung auf den Erfahrungscharakter des Dialektischen Adorno daran, eine Methodologie zu konzipieren, die der ontologischen Grundlage entbehrt. Adornos Dialektik will sein „das unbeirrte Bemühen, kritisches Bewußtsein der Vernunft von sich selbst mit der kritischen Erfahrung der Gegenstände zusammenzuzwingen" [74].

Damit mündet Adornos Philosophie ein in das dialektische Dilemma. Es ergibt sich einmal aus der seit Trendelenburg notorischen zweifachen Konzeption von dialektischer Negation. Diese Negation kann entweder logische Negation oder reale Opposition sein. Entweder ist die Negation rein logisch, dann ist der Fortschritt zum realen Gegensatzglied unmöglich. Dialektik ist dann zwar immanenter Gedanke, vermag aber den immanenten Fortschritt des Gedankens nicht zu leisten. Oder aber die Negation ist reale Opposition, dann resultiert das Gegenglied und der Fortschritt der Begriffe aus anschaulich wahrgenommenen Momenten und durch reflektierende Vergleichung mit ihnen. Dann ist zwar ein Fortschritt der Begriffe möglich, aber kein immanenter Fortschritt der Begriffe selbst. Bleibt der Gedanke bei sich, kommt er nicht weiter; will er aber weiter, dann muß er die Anschauung zur Hilfe nehmen.

Zu diesem Grunddilemma der Dialektik gesellt sich bei Adorno noch

[71] *Selbstverwirklichung des Geistes*, Tübingen 1928, S. 221.
[72] Neue Musik, S. 17.
[73] *K. Jaspers: Die großen Philosophen*, München 1957, S. 944.
[74] Aspekte, S. 16.

ein weiteres, das aus dem Versuch eines Hegel-Revisionismus resultiert: Die Dialektik soll gerade bei Adorno unter dem Gesichtspunkt der bestimmten Negation, d. h. der Betonung des pragmatischen Gehaltes des Dialektischen, „seiner spontanen Beziehung zum Objekt“ [75], auf reale Gegensätzlichkeit zielen und diese zum Ausdruck bringen. Dieses Zusammentreffen ist nur möglich dadurch, daß dem subjektiven logischen Verfahren ein objektiver logischer Gehalt entspricht. Das Ineinander von subjektiver und objektiver Dialektik, von Methodologie und Realdialektik, ergibt sich bei Hegel konsequent aus der Identität von Denken und Sein. Wie kann aber Dialektik das von Adorno geforderte Zusammenzwingen leisten – sofern dieses auch ein Zusammentreffen sein soll –, wenn zwar die Hegelsche bestimmte Negation aufrecht erhalten wird, aber im Gegensatz zu Hegel zwischen Subjekt und Objekt radikale Entfremdung walten soll?

Wenn sich Dialektik nach Adorno um ein Zusammenzwingen von subjektiver Vernunft und objektiver Gegenstandswelt bemüht, wird offensichtlich eingeräumt, daß Dialektik als Gedankenbewegung am Gegenstand erwächst und auch von ihm nicht zu lösen ist. Demnach ist die dialektische Bewegung analog zu N. Hartmanns Auffassung Begriffsdialektik auf ontologischer Grundlage; sie ist „weder einfach Bewegung des Gedankens, noch Bewegung des Gegenstandes ..., sondern den Gegenstand entlang wandernde Bewegung des Gedankens in engster Anschmiegung an seine intelligiblen Konturen“ [76]. Die Ablehnung der Begriffsdialektik als abstrakter Methodologie führt ebenso konsequent zur Affirmation einer Realdialektik, wie die Verleugnung des ontologischen Prinzips bei gleichzeitiger Negation von Methodologie mißlingen muß. Adornos Dialektik will keine Methodologie und keine Ontologie sein und zahlt dafür den Preis, beides zu sein, und zwar mit dem Primat des Ontologischen, der am Insistieren auf dem Erfahrungsgehalt des Dialektischen abzulesen ist.

Das dialektische Denken Adornos tendiert aber auch noch aus einem anderen Grunde als dem logischen zu einer Realdialektik. Dialektik ist für Adorno an einen bestimmten Gegenstand gebunden, anders wäre das Postulat von der bestimmten Negation nur Postulat von Negation schlechthin, von Negation als Prinzip. Auf Grund der antitheoretischen Haltung ist für ihn nicht das Sein dialektisch strukturiert, sondern, wie öfters gezeigt, die Gesellschaft. Was aber, so fragen wir, ändert sich prinzipiell gegenüber jener Auffassung, die Dialektik als Realdialektik versteht, wenn Sein lediglich in einer Art existenzphilosophischer Reduktion als ge-

[75] Prismen, S. 29.

[76] *N. Hartmann*, Hegel, S. 166.

sellschaftliches Sein in soziologische Anthropologie aufgelöst wird und Dialektik dann von diesem reduzierten Sonderphänomen eines existentiellen ‚Humanismus' aus den Primat der Negation proklamiert? Der Ersatz der philosophia perennis durch eine dialectica perennis droht dem Denkansatz Adornos mit einer Restauration des Platonismus, gegen den opponiert wird. Die Selbstaufhebung der Dialektik ist das Risiko eines Denkprozesses, der sich im wesentlichen durch folgende Characteristica auszeichnet: a) Auflösung des Seins in Existenz und damit verbunden Aversion gegen Theorie schlechthin, die eine „Unangemessenheit der Wissenschaft an das Wirkliche" [77] aussagt. Soziologie, die Gesamtheit intellektueller Betätigung (vgl. die Ausführungen zum Erkenntnisproblem, zur Ethik und zur Ästhetik), Geschichte, als das vom Menschen Vollbrachte, sind reine Immanenz. Der Platonismus behauptet sich gerade unter dem Gesichtspunkt des Dialektischen. Denken als de facto soziologisches Denken schlägt in die Unmittelbarkeit zurück und wird undialektisch. Müßte sich nicht kritische Dialektik auch konsequent einem sozialexistentiellen Denken entgegensetzen? b) Aus der an sich richtig gesehenen Relation von Allgemeinem und Besonderem, von Gesellschaft und Individuum, wird ein Korrelationsverhältnis. Gesetze, die aus der Einsicht in gesellschaftliches Sein gewonnen sind, werden für Denken schlechthin verbindlich: „Dialektik läßt daher von keiner Forderung logischer Sauberkeit das Recht sich verkümmern, von einem Genus zum andern überzugehen, die in sich verschlossene Sache durch den Blick auf die Gesellschaft aufleuchten zu machen, der Gesellschaft die Rechnung zu präsentieren, welche die Sache nicht einlöst." [78] Daraus resultiert c) daß die Soziologie zum Denkmodell wird. Indem aber der reale Lebensprozeß der Gesellschaft nicht nur als Übertragung auf andere philosophische Disziplinen, als bloße Zuordnung verstanden werden will, sondern als Kern des logischen Gehalts selber, wird der letzte Rest dialektischer Spannung, der zwischen gesellschaftlicher Totalität und Geist herrschen könnte, preisgegeben zugunsten von Identität, die Adorno gerade Husserl zum Vorwurf macht ob dessen Verwendung des Mathematisch-Logischen als Denkmodell.

2. Philosophische Dialektik ist nicht zu trennen vom Gedanken der Synthesis, der Aufhebung von Gegensätzen. Wie dargestellt, verneint Adorno auf Grund seiner Konzeption einer radikalen Entfremdung zwischen Subjekt und Objekt, Individuum und Gesellschaft, die Möglichkeit der Hegelschen Versöhnung im objektiven Geist. Wenn aber die Syn-

[77] Erfahrungsgehalte, S. 78, vgl. auch ibid., S. 74 f.
[78] Prismen, S. 28.

these nicht mehr geleistet werden kann, wenn sie ersetzt wird durch die bestimmte Negation, die als Position gewertet ist, so erscheint die Frage berechtigt: Was bleibt von der Hegelschen Dialektik stehen außer ihrem negativen Element? Das Problem eines Hegel-Revisionismus, um das es sich in einem entscheidenden Punkte, nämlich in der Negation der Identität von Subjekt und Objekt und in der daraus resultierenden Negation der Synthesis handelt (es ist zugleich der problematische Versuch, Hegel abzüglich seines Idealismus bzw. seiner Metaphysik für die heutige Situation zu retten), bringt Adorno zum Scheitern. Indem statt des Begriffs der Aufhebung der des Widerspruchs in den Mittelpunkt des Denkens rückt, ist die Bewegung gegenüber dem Ziel verselbständigt. Die Tendenz zur Polarisierung, zur Zweistufigkeit, gegenüber dem Hegelschen Dreischritt springt überall ins Auge; sie durchzieht Adornos Gesamtwerk und ist geradezu das seine Philosophie kennzeichnende Merkmal. Der bewußte Verzicht auf Synthesis trennt Adorno sowohl von einer idealistisch orientierten Hegelnachfolge wie auch von der dialektischen Soziologie des Marxismus, die mit ihrer Zukunftgerichtetheit die Aufhebung der Widersprüche verheißt. Indem sich Adornos Dialektik als negative Dialektik ausweist, drängt sich eine gewisse Nähe zur antinomischen Dialektik Kierkegaards auf. Bezeichnenderweise galt schon die Habilitationsschrift einer Auseinandersetzung mit diesem Antipoden Hegels. In mehr als einer Hinsicht steht Adornos Ansatz Kierkegaard näher als Hegel. Adorno teilt mit Kierkegaard nicht nur die Abneigung gegen das System, sondern auch das Insistieren auf dem Widerspruch, dem dialektischen Dualismus, die Tendenz zu einer antinomischen, den Widerspruch nicht bloß als Durchgangselement zur Synthesis bejahenden Dialektik. Was aber verbleibt einem Denken, das sowohl die Hegelsche Synthesis als auch den Kierkegaardschen Sprung in den Glauben nicht annehmen kann? Was bleibt, ist das Kierkegaardsche Fascinosum der „offen gehaltenen Wunde der Negativität", die prometheische Anstrengung des Willens zum Austragen von Dialektik, das diesem Denken erstes und letztes ethisches Postulat heißen könnte:

„Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik. Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an." [79]

[79] Minima, S. 480 f.

Wenn das Denken nicht die Synthesis, der Glaube nicht den Sprung leisten kann, wenn der positive Teil der Dialektik nur begriffen werden kann als vollendete Negativität, so ist zu fragen, ob ein Denken, dessen Synthesis die Nichtsynthesis ist, noch seinen Platz unter dem Terminus „Philosophische Dialektik" hat, oder ob sich nicht hier eine neue Variante zum Kierkegaardschen Paradox einstellt, dessen Aufhebung zwar nicht im Glauben, wohl aber – um einen Begriff N. Hartmanns zu gebrauchen – in einer Form der Fühlungshabe mit der Sache vollzogen werden kann.

3. Erkenntnis zeitigt sich für Adorno einzig in der Hingabe „an jene konstruktive Kraft, die ganz eingeht in das, was ist, ohne daß sie doch auf sich selbst, als Vernunft, Kritik und Bewußtsein der Möglichkeit, verzichtete" [80]; sie will verstanden sein als die Intention des Subjekts, im Gegenstande zu erlöschen. Muß dieses Postulat vom Erlöschen des Subjekts im Gegenstand nicht wie die Hegelsche Verschmelzung des erkennenden Bewußtseins und des erkannten Gegenstandes als Ausdruck der mystisch-pantheistischen Einheit von Geist und Welt, Denken und Sein gelten, einer Einheit, die Adorno gerade negiert? „Die Antinomie der völligen Versenktheit des Geistes in die Substanz seines Gegenstandes und des Gewinnens seiner restlosen Freiheit aus eben dieser Versenktheit ist nur dann lösbar, wenn die gegenständliche Substanz von vornherein nichts anderes wie der endliche Geist ist." [81] Wie aber, wenn Subjekt und Objekt, Erkenntnis als Konstruktion und Feststellung unter dem Eindruck ihrer radikalen Entfremdung nicht mehr zur Deckung gebracht werden können? Es bleibt beim „Münchhausenkunststück" von der Annahme eines Hegelschen Resultats bei gleichzeitiger Ablehnung seiner Prämisse, beim Versuch einer Revision, entstanden unter dem Eindruck empirischer Not angesichts totalitärer Herrschaft, der an Hegel zerbricht: „Vom Denkenden heute wird nicht weniger verlangt, als daß er in jedem Augenblick in den Sachen und außer den Sachen sein soll – der Gestus Münchhausens, der sich an dem Zopf aus dem Sumpf zieht, wird zum Schema einer jeden Erkenntnis, die mehr sein will als entweder Feststellung oder Entwurf" [82]. Dieses Münchhausenkunststück muß mißlingen. Die Dialektik Adornos, die sich an Hegel schulte, will nicht die Dialektik Hegels sein. Sie stellt die bestimmte Negation bewußt in den Dienst eines Verbrennungsprozesses des Denkens durch das Denken selber. Ihre Hilfe liegt im Willen zur Vergegenwärtigung des Unruhegrundes jeder γένεσις-Wirklichkeit, ihre bohrende, negative Größe in der tantalischen Tautologie: Homo est homo. *

Ilse Müller-Strömsdörfer (München)

---

[80] Aspekte, S. 17. [81] Marck, aaO, S. 91. [82] Minima, S. 130.

* Vgl. Nachtrag auf Seite 232.

Alfred Schmidt · Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus

Über Adornos Philosophie verbindlich zu reden, ist ungemein schwer. Nicht nur, weil sie keineswegs bloß in seinen spezifisch philosophischen Büchern vorliegt, sondern ebenso — und zwar auf voller Höhe — in den zahlreichen Essays, die ästhetische, soziologische, kulturpolitische und pädagogische Gegenstände behandeln. Ihrem ganzen Wesen nach sperrt sich diese Philosophie gegen jeden Versuch, sie zu systematisieren, ihr bündige Informationen zu entlocken. Weder liefert sie weltanschaulich brauchbare Thesen noch Regeln für praktisches Verhalten oder methodische Richtlinien von überzeitlicher Geltung. Im emphatischen Sinn sachhaltig, ist das Denken Adornos geprägt von der Eigenstruktur seines jeweiligen Anlasses und Inhalts, der es, wie sein Freund Horkheimer betont hat, mit heute seltener Verantwortlichkeit und Differenziertheit des sprachlichen Ausdrucks beizukommen sucht. Den Satz Hegels, das Besondere sei das konkrete Leben des Allgemeinen, nicht dessen Exemplar, befolgt Adorno mit jeder Zeile. Wer die Intention seines Philosophierens bestimmen und dabei schlechte Allgemeinheit vermeiden will, tut deshalb gut daran, sich möglichst intensiv mit ihren Einzelaspekten zu beschäftigen: nur so erschließt sich das wie immer problematische Ganze.

Im Titel dieses Aufsatzes wird Adorno ein ›Philosoph des realen Humanismus‹ genannt. Fraglos hätte er selbst sich gegen eine derart positive Kennzeichnung seines Werks gewehrt. Ironisch wie er sein konnte, hätte er vielleicht gesagt, angesichts dessen, was den Menschen im Namen erhabener Programme tagtäglich angetan werde, wolle er lieber noch als ›Anti-Humanist‹ gelten. Wenn hier trotz solcher Bedenken am gewählten Titel festgehalten wird, so deshalb, weil er, recht verstanden, ziemlich genau umschreibt, worum es bei Adorno letztlich geht.

Der Begriff des ›realen Humanismus‹ taucht zum ersten Mal in der Vorrede zur ›*Heiligen Familie*‹ auf, der ersten, 1845 von Marx und Engels gemeinsam veröffentlichten Schrift. Noch teilweise auf Feuerbachschem Boden, polemisieren die Autoren gegen den Linkshegelianer Bruno Bauer und seinen Anhang, in deren ›Literatur-Zeitung‹ sich die »Verkehrung der Wirklichkeit durch die Philosophie bis zur anschaulichsten Komödie vollendet«[1] hatte. Im vormärzlichen Deutschland trat die »als Karikatur sich reproduzierende Spekulation« als der gefährlichste Feind des »realen Humanismus« auf, weil sie »an die Stelle des wirklichen individuellen Menschen« die (auf bloßen Bewußtseins-Idealismus reduzierten)

[1] *Die heilige Familie*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 2, Berlin 1959, S. 7.

Hegelschen Begriffe »Selbstbewußtsein« und »Geist« setzte.[2] Daß Marx und Engels sehr bald einsehen mußten, daß die von ihnen pointierte sinnlich-konkrete Existenz des Menschen auch noch zu inhaltsarm war, geht streckenweise aus der *›Heiligen Familie‹* selbst hervor, vor allem aber aus den *›Thesen über Feuerbach‹* und der 1845/46 verfaßten *›Deutschen Ideologie‹*. Die Marxschen *›Thesen‹* erkennen zwar Feuerbachs Bedeutung für die Kritik der Religion an, aber sie distanzieren sich zugleich von Feuerbachs Lehre vom menschlichen Wesen. Dieses ist kein »dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum«, keine »die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit«, sondern »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«, die es in ihrer »Selbstzerrissenheit«[3] zu erfassen gilt. Die *›Deutsche Ideologie‹* rechnet Feuerbach bereits zu den Ideologen; Marx und Engels gehen über zu einer neuen Wissenschaft der Geschichte, die das in der bürgerlichen Neuzeit nicht länger lokale, sondern welthistorische Zusammenwirken der Individuen zu untersuchen hat. Ist einmal an die Stelle der abstrakten Rede vom Menschen überhaupt die umfassende »Darstellung der Wirklichkeit«, das heißt »des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen« getreten, dann verliert die selbständige Philosophie ihr »Existenzmedium«.[4] Wird die jeweils historisch gegebene »Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen« als der »reale Grund dessen« erkannt, »was sich die Philosophen als ›Substanz‹ und ›Wesen des Menschen‹ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben«[5], dann hört Philosophie auf, als Spezialfach das Humanum zu verwalten. Es wird zur Sache der geschichtlichen Bewegung und ihrer Theorie. Deshalb, und um nicht mit seichten Belletristen von der Art Karl Grüns verwechselt zu werden, verzichten die Autoren fortan auf den Begriff (wenn auch keineswegs auf den revolutionären Impuls) des Humanismus. Fügen wir dem hinzu, daß die Marxsche Warenanalyse im *›Kapital‹* ausdrücklich auf den (auch bei Feuerbach noch theologisch verkleideten) »Kultus des abstrakten Menschen« zurückkommt und nachweist, daß dieser Kultus notwendig einhergeht mit einer Gesellschaft von Produzenten, »deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als Waren, also als Werten zu verhalten, und in dieser *sachlichen* Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehn als *gleiche menschliche Arbeit*«.[6] Letztere — und das ist ein durchaus negativer Tatbestand — basiert auf einfacher Durchschnittsarbeit, zu der die meisten Individuen in der seitherigen Geschichte verhalten waren; auf der »Verausgabung ein-

[2] Ibid.
[3] *Thesen über Feuerbach*, in: Marx/Engels, *Werke*, Band 3, Berlin 1962, S. 6 (Hervorhebung von Marx).
[4] *Die deutsche Ideologie*, in: ibid., S. 27.
[5] Ibid., S. 38.
[6] Marx, *Das Kapital*, Band I, Berlin 1955, S. 84 f. (Hervorhebungen von Marx).

facher Arbeitskraft, die ... jeder gewöhnliche Mensch ... in seinem leiblichen Organismus besitzt«.[7] — Nicht obwohl, sondern gerade weil sie konstitutiv ist für die Struktur bürgerlicher Gesellschaft, steht es mit der allgemein-menschlichen Arbeit so wie mit dieser Gesellschaft überhaupt: in ihr spielt »ein General oder Bankier eine große, der Mensch schlechthin dagegen eine sehr schäbige Rolle«.[8] Hieraus ergibt sich der implizite, unausdrückliche, immanent-ökonomische Charakter dessen, was man mit Fug den Humanismus gerade auch des reifen Marx nennen kann.

Auf diese (noch immer nicht allzu geläufigen) Tatsachen aus der Entwicklungsgeschichte sozialistischer Theorie war hier zu rekurrieren, weil Adorno stets und nachdrücklich darauf verwiesen hat, wie wichtig die von Marx und Engels geübte Kritik an jeder im weitesten Sinn ›anthropologisch‹ beschränkten Philosophie für sein eigenes Denken wurde. Geschult an den Kritikern der politischen Ökonomie, verfällt Adorno weder der vornehmen noch der pedestren Marx-Interpretation. Hält diese sich, szientistisch, an die objektiven Strukturgesetze der Gesellschaft, so versucht jene, ebenso fetischistisch, den Wesensaufbau ›des Menschen‹, seine immerwährende Verstricktheit in ›Entfremdung‹ sei's heroisch-existentiell, sei's christlich-personalistisch getönt herauszupräparieren. Jene Interpretation vergötzt die Notwendigkeit, die in Wahrheit ein Schein, diese den Schein, der notwendig ist. Beide Kategorien aber gehören der einheitlichen Struktur der Warenwelt an und sind nicht voneinander abzulösen: »Wer die Warenwelt als das An sich akzeptiert, als das es sich gibt, wird von den von Marx im Fetischkapitel analysierten Mechanismen getäuscht; wer jenes An sich, den Tauschwert, als einzig Vorgespiegeltes vernachlässigt, willfahrt der Ideologie der Allmenschlichkeit und klammert sich an Formen des unmittelbaren Miteinander, die geschichtlich unwiederbringlich sind, wenn anders sie je existierten.«[9]
Indem er, wahrhaft dialektisch gesonnen, die Objektivität der ökonomischen Kategorien so wenig übersieht wie den Umstand, daß jene Kategorien unter dinglicher Hülle erscheinende (und an Dinge gebundene) Verhältnisse leibhaftiger Menschen ausdrücken, wird Adorno zu einem der wenigen authentischen Interpreten des Marxismus in unserer Zeit. Bei aller unerbittlichen Kritik am anthropologischen und existentiellen Trug bestreitet er keineswegs, daß die Marxsche Lehre insgeheim von einer »Idee des Menschen« gespeist wird. Am deutlichsten noch erscheinen ihre Umrisse im vieldiskutierten *›Ökonomisch-philosophischen Manuskript‹* von 1844. Aber diese Idee wird »zu einem Statischen

[7] Ibid., S. 49.
[8] Ibid.
[9] Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main 1964, S. 54 f.

herabgewürdigt«, um ihre Dialektik gebracht, »wenn man sie positiv im Menschenwesen fundiert, anstatt sie kritisch an den von Menschen verschandelten und durch Menschen zu ändernden Verhältnissen aufgehen zu lassen«.[10] Das Positive ist unmittelbar nicht aussprechbar. Es wohnt der das Schlechte am Bestehenden unbeirrt formulierenden Erkenntnis insofern inne, als »die vollendete Negativität, einmal ganz ins Auge gefaßt, zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießt«.[11] Vergeblich wird man daher bei Adorno suchen, was neuerdings selbst in Kreisen, die sich als marxistisch verstehen, ›Menschenbild‹ heißt. Gleichwohl halten seine Schriften bis hin zu den letzten, auch terminologisch, am Konzept eines realen Humanismus fest, an der Idee realer Humanität, die im Gegensatz zur traditionell-bürgerlichen nicht nur in einer dem Druck des Alltags enthobenen Welt schönen Scheins beheimatet ist, sondern sich in zäher geschichtlicher Arbeit verkörpert, die darauf abzielt, einen Zustand herbeizuführen, der über den Konflikt zwischen der materiellen Praxis und der Kultursphäre endlich hinaus ist. In dem Maße freilich, wie es Menschen dieser Sphäre, insbesondere Künstlern, gelingt, des Moments gesellschaftlicher Ohnmacht, die mit der Entrücktheit der Kultur von der unmittelbaren Welt des Schachers gesetzt ist, wirklich inne zu werden, gelingt es ihnen zugleich, jene Entrücktheit in kritische Distanz, Ohnmacht in Stärke zu verwandeln. Immer wieder taucht daher in Adornos Schriften, zumal in den frühen musikalischen, der programmatische Gedanke einer »Kunst des realen Humanismus«[12] auf. Zentriert ist er um die qualitative Veränderbarkeit des Menschen. So heißt es in einem Aufsatz aus dem Jahre 1930 mit merkwürdig Blochischem, evokativem Tonfall: »Was unveränderlich ist an der Natur, mag für sich selber sorgen. An uns ist es, sie zu verändern. Einer Natur aber, die trübe und schwer in sich beharrt, ist füglich zu mißtrauen.«[13] Dieser frühe Einspruch gegen die gängige Rede von der nun einmal so seienden Natur, insbesondere der des Menschen, die es verhindere, das Glück aller zu verwirklichen, nimmt die spätere, philosophisch durchgeführte Kritik an den verschiedenen Invariantenlehren offizieller Ontologie vorweg. Adorno hat jener geschichtswidrigen Weisheit auch dort nicht getraut, wo sie, gewitzigt, nicht im Spenglerschen Stil vom Menschen als einer unverbesserlichen Bestie spricht, sondern sich menschenfreundlich und verständnisvoll geriert. »Der Bürger«, schreibt Adorno, »ist tolerant. Seine Liebe zu den Menschen, wie sie sind, entspringt dem Haß gegen den richtigen Menschen.«[14]

[10] Adorno, *Noten zur Literatur III*, Frankfurt am Main 1965, S. 93.
[11] Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1951, S. 481.
[12] Cf. etwa *Moments musicaux*, Frankfurt am Main 1964, S. 160.
[13] Ibid. – Cf. zu Adornos Idee des veränderten Menschen auch den Aufsatz über Schubert aus dem Jahre 1928; in: ibid., vor allem S. 35 f.
[14] *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1951, S. 27.

Was es mit ihm auf sich hat, geht aus der zu begreifenden und umzugestaltenden historischen Praxis hervor — nicht aus einer normativen Anthropologie. Das thematisch vielleicht ›anthropologischste‹ Buch Adornos, die ›*Minima Moralia*‹, enthält denn auch alles andere als eine — letztlich allemal affirmative — Schilderung der *condition humaine*.[15] Geschrieben ist es vielmehr aus der Perspektive eines Intellektuellen unseres Jahrhunderts, der die zu bloßer Methode verkommene Philosophie wieder als das versteht, was sie schon im Altertum war: als »Lehre vom richtigen Leben«[16] des Einzelnen. Diese freilich ist beim Stand der Geschichte genötigt, das vorwaltend Negative ohne alle Schönfärberei auszusprechen. Konnte der junge Marx noch optimistisch erklären, der »wirkliche geistige Reichtum eines Individuums« hänge »ganz vom Reichtum seiner wirklichen Beziehungen«[17] ab, wobei er an die zivilisatorische Rolle des Kapitals dachte, so hat dieses, voll entfaltet, die Beziehungen zwischen den Menschen in einem von der (gewiß nicht harmlosen) Kritik der politischen Ökonomie kaum geahnten Maß entstellt und verarmt. Die lebendigen Menschen werden immer mehr zu bloßen Agenten eines ihnen in starrer Objektivität gegenüberstehenden Getriebes herabgesetzt, ohne daß ihnen noch bewußt würde, daß sie selbst es unentwegt in Gang halten. Das allmächtige Tauschprinzip beseitigt in der Produktions- wie in der Privatsphäre mit den qualitativen Unterschieden tendenziell die Möglichkeit, daß einer, wie im verblichenen Liberalismus, »sein Leben in einem einigermaßen durchsichtigen Sinn«[18] selbst bestimmt. Das »objektive Ende der Humanität« besagt in Adornos Analyse, »daß der Einzelne als Einzelner, wie er das Gattungswesen Mensch repräsentiert, die Autonomie verloren hat, durch die er die Gattung verwirklichen könnte«.[19]

Daß die dialektischen Reflexionen der ›*Minima Moralia*‹ trotz dieser bedrohlichen Einsicht ausgehen nicht von der gesellschaftlichen Totalität, sondern von den Erfahrungen des subjektiven Bewußtseins, verbindet ihren Autor mit den großen Rebellen wider Hegels System, vor allem mit Kierkegaard, der Hegel vorwirft,

[15] Wo in der seitherigen Philosophie, zuletzt noch in der Diltheyschen, Schelerschen und — uneingestandenermaßen — bei Heidegger, eine derartige Theorie der *condition humaine* angestrebt wird, beruht sie auf der dogmatischen Annahme einer einheitlichen ›Grundstruktur des Menschseins‹ (Scheler), die als tragende Basis aller geschichtlich wirksamen Kulturphänomene gilt. Horkheimer (dessen in den dreißiger Jahren entstandenes Konzept der ›Kritischen Theorie‹ für Adornos Denken wichtig wurde) hat demgegenüber einen historisch-materialistischen Begriff von Anthropologie entwickelt, der auch sozialpsychologische Tatbestände berücksichtigt. Cf. etwa seinen Aufsatz *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (in: *Kritische Theorie*, herausgegeben von Alfred Schmidt, Band I, Frankfurt am Main 1968, S. 200 ff.).

[16] *Minima Moralia*, l. c., S. 7.

[17] *Die Deutsche Ideologie*, l. c., S. 37.

[18] *Minima Moralia*, l. c., S. 54.

[19] Ibid., S. 55.

bei ihm werde das Ethische mit dem Weltgeschichtlichen verwechselt, der geschehende Prozeß mit dem, was sein soll. So beanstandet auch Adorno an Hegel, er behaupte allzu eilfertig den Vorrang des (determinierenden) Ganzen vor seinen Momenten, wodurch seine Philosophie zur »Rechtfertigung des Bestehenden«[20] beitrage. Dem entspreche Hegels fataler Hang zur Größe, seine Neigung, es mit den stärkeren Bataillonen zu halten, sich »an den Triumphwagen der objektiven Tendenz«[21] zu hängen. — Den besten Beleg vielleicht für die Stichhaltigkeit dieser Kritik bietet bereits Hegels *›Phänomenologie‹*, nicht erst die *›Philosophie des Rechts‹*, seine politisch verrufenste Schrift. Der phänomenologische Hegel sucht zu zeigen, daß die »Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins« niemals gegen den objektiven Gang der Dinge, sondern stets nur im Bunde mit ihm durchzusetzen ist: »Der Weltlauf siegt . . . über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraktion das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas Reales, sondern über . . . diese pomphaften Reden vom Besten der Menschheit und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung fürs Gute und dem Mißbrauche der Gaben; — solcherlei ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen, erbauen, aber nichts aufbauen; Deklamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daß das Individuum, welches für solche edlen Zwecke zu handeln vorgibt und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt.«[22] Das Resultat der Dialektik von Tugend und Weltlauf besteht für Hegel darin, daß das Bewußtsein sich mit den Verhältnissen abfindet und »die Vorstellung von einem *an sich* Guten, das noch keine Wirklichkeit hätte, als einen leeren Mantel fahren läßt. Es hat in seinem Kampfe die Erfahrung gemacht, daß der Weltlauf so übel nicht ist, als er aussah; denn seine Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Allgemeinen.«[23] Ein Bescheid, mit dem freilich nicht nur leere Ruhmrednerei, abstraktes Moralisieren, ein schlechter Psychologismus getroffen wird, sondern jeglicher Glücksanspruch der Individuen.

Auf dieser fragwürdigen ›kollektivistischen‹ Seite der Hegelschen Philosophie insistiert Adorno vor allem deshalb, weil sie fortwirkte in der Vorkriegssozialdemokratie, aber auch bei den bolschewistischen Revolutionären. Wohl hatten schon die Begründer des dialektischen Materialismus, darin Hegelianer, gegenüber ausgedachten Utopien die objektive Logik des historisch-gesellschaftlichen Prozesses ins Spiel gebracht. Aber sie vergaßen nie, daß die in der — noch immer

[20] Ibid., S. 11.
[21] Ibid.
[22] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 280.
[23] Ibid., S. 281 (Hervorhebung von Hegel).

nicht beendeten — ›Vorgeschichte‹ geltenden Gesetze allemal dem Tun der ihre Ziele verfolgenden Individuen entspringen. In der Folge freilich fügte »das Verdikt über Phantasie als Phantasterei . . . sich einer Praxis ein, die sich Selbstzweck war und mehr stets im Bestehenden verstrickte, über das sie einmal hinaus wollte«.[24] Daran konnte auch Lenin nichts ändern, der immerhin gemeinsam mit Sinowjew eine Sammlung von Aufsätzen herausgebracht hatte mit dem bezeichnenden Titel *›Gegen den Strom‹*. Nichts dürfte der Arbeiterbewegung mehr geschadet haben als der offizielle Optimismus, die Geschichte verbürge *per se* den Sieg des Proletariats.

Oben war von Adornos Einwänden gegen das Hegelsche Pathos des Objektiven die Rede. Zu ihnen gehört die Erkenntnis, wie sehr »die erledigende Gebärde, mit welcher Hegel . . . das Individuelle traktiert«, gerade aus seiner »notwendigen Befangenheit in liberalistischem Denken«[25] zu erklären ist. Mit der bürgerlichen Gesellschaft hypostasiert Hegel »deren Grundkategorie, das Individuum«.[26] Davor kann ihn weder die Einsicht bewahren, daß Individuation als solche geschichtlich entsprungen ist, noch die der ihm vertrauten klassischen Nationalökonomie, daß sich das gesellschaftliche Ganze durch den Widerstreit der konkurrierenden Individuen hindurch produziert und reproduziert. Die *›Phänomenologie‹* betrachtet die »Realität des Allgemeinen« als die »Bewegung der Individualität«.[27] Vor der umgekehrten Wahrheit, daß die Realität des Individuellen ebenso die Bewegung des Allgemeinen ist, verschließt sie sich auf weite Strecken. Demgegenüber möchte Adorno die Dialektik von Individuum und Gesellschaft voll austragen. Bleibt Hegel nicht selten naiv beim Individuum als der »irreduzible(n) Gegebenheit« stehen, »die er in der Erkenntnistheorie gerade zersetzt«, so will Adorno auf die in den *›Minima Moralia‹* streng durchgeführte These hinaus, daß sich das Allgemeine in der kapitalistischen Gesellschaft nicht nur »durchs Zusammenspiel der Einzelnen« realisiert, sondern daß ebensosehr die Gesellschaft »wesentlich die Substanz des Individuums« ist.[28] Sicher muß, »wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, . . . dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen«.[29] Wie aber (und das ist Adornos methodische

[24] Vorwort Adornos zu: Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, Frankfurt am Main 1966, S. 6. — Cf. zur Kritik am szientistisch, das heißt gesetzesfetischistisch verzerrten Sozialismus auch Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969, 2. Auflage, S. 47 f.

[25] *Minima Moralia*, l. c., S. 11.

[26] Ibid., S. 12.

[27] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, l. c., S. 281.

[28] *Minima Moralia*, l. c., S 12.

[29] Ibid., S. 7.

Hoffnung), wenn über anderthalb Jahrhunderte nach Hegels Tod der geschichtsphilosophische Ort individueller Erfahrung sich qualitativ geändert hätte und diese nunmehr den umfassenden Kategorien und Entwürfen vorzuziehen wäre? Und ist nicht tatsächlich unterdessen »von der Gewalt des Protests manches wieder ans Individuum übergegangen«?[30]

Von solchen Erwägungen her wird verständlich, wenn die ›*Minima Moralia*‹ in paradoxer Einheit Elend und kritische Energie des Individuums behandeln. Letzteres hat seit den Tagen Hegels »an Fülle, Differenziertheit, Kraft ebensoviel gewonnen, wie es andererseits von der Vergesellschaftung der Gesellschaft geschwächt und ausgehöhlt wurde. Im Zeitalter seines Zerfalls trägt die Erfahrung des Individuums von sich und dem, was ihm widerfährt, nochmals zu einer Erkenntnis bei, die von ihm bloß verdeckt war, solange es als herrschende Kategorie ungebrochen positiv sich auslegte.«[31] Die wichtigste, wahrhaft säkulare Erfahrung, von der alle anderen Einsichten abhängen, ist die (von der Marxschen Analyse im Ansatz antizipierte), daß die materielle Produktion, die im Dienste des unmittelbaren Lebens der Menschen zu stehen hätte, sich aus einem Mittel in einen absoluten Zweck verkehrt. Radikaler noch als unterm alten Liberalismus wird der (objektiv mögliche) Reichtum des Wesens der Menschen unter die realen, in ihrer vorliegenden Form antiquierten Bedingungen der Reproduktion ihrer Existenz subsumiert. Dadurch wird der gesamte Bereich des ›Anthropologischen‹ zu etwas Ephemeren, zum bloßen ›Reflex‹ entfremdeter Prozesse. Hoffnung auf einen humaneren Zustand besteht nur so lange, wie das »reduzierte und degradierte Wesen« sich seiner »Verzauberung in Fassade«[32] widersetzt. Vertraute die materialistische Theorie einmal der Sprengkraft des Widerspruchs von wachsenden Produktivkräften und hemmenden Produktionsverhältnissen, so hängt heute »die Änderung der Produktionsverhältnisse selber weithin ab von dem, was sich in der ›Konsumsphäre‹, der bloßen Reflexionsform der Produktion und dem Zerrbild wahren Lebens zuträgt: im Bewußtsein und Unterbewußtsein der Einzelnen. Nur kraft des Gegensatzes zur Produktion, als von der Ordnung doch nicht ganz Erfaßte, können die Menschen eine menschenwürdigere herbeiführen.«[33] Unter diesen Umständen hat kritische Theorie sich der Phänomene des Überbaus anzunehmen, zu denen, mehr als dies bei Marx und Engels deutlich wird, gegenwärtig auch charakterologische Strukturen gehören, nicht zuletzt die zunehmende Ich-Schwäche eben der Menschen, welche die Welt verändern sollen. Wenn es daher in einem seinerzeit von dem Dramatiker Hochhuth

[30] Ibid., S. 12.
[31] Ibid., S. 12 f.
[32] Ibid., S. 8.
[33] Ibd.

bitter als elitär gerügten Aphorismus der ›*Minima Moralia*‹ heißt, es sei bei vielen Menschen bereits eine Unverschämtheit, wenn sie Ich sagen, so drückt sich darin mehr — verzweifelte — Humanität aus als bei deren beflissenen Anwälten, die, gemäßigt fortschrittlich, meinen, ganz so schlimm seien die Dinge denn doch noch nicht, man dürfe nicht übertreiben.

In einem Zustand, der längst (was die strukturalistische Ideologie den Menschen ausdrücklich bescheinigt) die »Form von Subjektivität selber«[34] problematisch gemacht hat, an welche in der großen Philosophie, namentlich bei Kant, die von Adorno hochgehaltenen Begriffe der Spontaneität, der autonomen Vernunft, schließlich der gerechten Einrichtung der Menschheit gebunden waren — in einem solchen Zustand stellt sich unausweichlich die Frage, ob es noch angehe, Philosophie zu treiben. Adorno weiß genau, wie sehr sein Unternehmen sich dem wohlfeilen Spott Hegels über das tugendhafte, sich aufspreizende Bewußtsein aussetzt, das, mit dem Weltlauf hadernd, gegen die eiserne Logik eines Allgemeinen ankämpft, das in Wahrheit die blinde Herrschaft partikularer Interessen nur spärlich bedeckt. In dem Maße, wie »das Leben Schein ward«, bleiben »Betrachtungen, die vom Subjekt ausgehen«, anfechtbar: »Denn weil in der gegenwärtigen Phase der geschichtlichen Bewegung deren überwältigende Objektivität einzig erst in der Auflösung des Subjekts besteht, ohne daß (wie Adornos aktionistische Schüler und Gegner unterstellen, A. S.) ein neues schon aus ihr entsprungen wäre, stützt die individuelle Erfahrung notwendig sich auf das alte Subjekt, das historisch verurteilte, das für sich noch ist, aber nicht mehr an sich.«[35] Kontemplation, die Verhaltensweise reflektierenden Denkens wird kraftlos und veraltet. So hat sich Adorno in seinem Essay über Lukács gefragt, ob sich nicht in der heute offenkundigen Regression europäischen Geistes zugleich »etwas über das Schicksal von Theorie selber . . . verrät, die nicht nur . . . dem Denkvermögen der theoretischen Menschen nach verkümmert, sondern deren Substanz auch objektiv einschrumpft in einer Verfassung des Daseins, in der es mittlerweile weniger auf die Theorie ankommt als auf Praxis, die unmittelbar eins wäre mit der Verhinderung der Katastrophe«.[36]
Die objektive Ungewißheit, ob der philosophische Gedanke überhaupt noch ernsthaftes Interesse für sich beanspruchen könne, ob er nicht hilflos abgleite an dem, was er auf seinen Begriff bringen will, hat Adorno in seinen letzten Jahren außerordentlich beschäftigt. Sein Zweifel erstreckte sich schließlich selbst auf die

[34] Ibid., S. 9.
[35] Ibid., S. 8 f.
[36] Adorno, *Noten zur Literatur II*, Frankfurt am Main 1961, S. 178 f. — Cf. dazu auch Adornos *Eingriffe*, Frankfurt am Main 1963, S. 23.

ökonomische Analyse von Marx, an deren wesentlichen Positionen die ›*Minima Moralia*‹ noch orthodox festgehalten hatten: »Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen; das waren noch gute Zeiten, als eine Kritik der politischen Ökonomie geschrieben werden konnte, die sie bei ihrer eigenen ratio nahm. Denn sie hat diese mittlerweile zum alten Eisen geworfen und virtuell durch unmittelbare Verfügung ersetzt.«[37] Daß über diese gegenwärtig heftig diskutierten Punkte das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, liegt auf der Hand. Was Adornos — nicht leicht abzutuende — Bedenken angeht, so bedeuten sie weder eine politische Konzession ans herrschende System noch einen erkenntnistheoretischen Rückfall in Agnostizismus, wie billige Polemik behaupten könnte. Die Unbegreiflichkeit des absurden Weltzustands ist mehr diesem selbst als dem wie immer geschwächten Subjekt anzulasten; ihre konkrete Darstellung bildet, nicht zuletzt in den als nihilistisch verschrienen Kunstwerken, ein notwendiges Moment seiner Erkenntnis.

All das führt bei der Diskussion der — wahrlich aktuellen — Frage nach dem Wozu von Philosophie auf einen weiteren Aspekt, den Adorno nicht weniger leidenschaftlich erörtert hat. Er betrifft das Verhältnis von Theorie und Praxis. Wer sich in der heutigen Debatte über Marx und den Marxismus für zuständig, gar orthodox hält, zitiert gern die elfte der ›*Thesen über Feuerbach*‹, in der es bekanntlich heißt, die Philosophen hätten die Welt nur verschieden interpretiert, es komme aber darauf an, sie zu verändern. Daß diese (isoliert genommen höchst summarisch klingende) Absage an Interpretation selbst einer solchen bedarf, wird dabei allzuleicht unterschlagen. Soll die arg befehdete Haltung Adornos in dieser Frage auch nur angemessen verstanden werden, so ist nochmals an die Entstehungsgeschichte der Marxschen Theorie zu erinnern. Die ›*Thesen über Feuerbach*‹ stehen im engsten Zusammenhang mit dem in der ›*Deutschen Ideologie*‹ als »Verfaulungsprozeß des absoluten Geistes«[38] beschriebenen Zerfall der Hegelschen Schule, deren linkem Flügel Marx und Engels zunächst selbst angehört hatten. Ihre berühmte »Kritik der nachhegelschen Philosophie« lief, wie Marx sich 1859 ausdrückte, darauf hinaus, mit ihrem »ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen«.[39] Das aber war nicht durch aktionistische Propaganda, sondern vorab theoretisch zu bewerkstelligen.
Sicher werfen Marx und Engels Feuerbach vor, daß seine Analyse der Religion sich damit begnügt, »ein richtiges Bewußtsein über ein *bestehendes* Faktum hervorzubringen«; daß er nicht die geschichtliche Notwendigkeit erfaßt, »die beste-

[37] Ibid., S. 192.
[38] *Die deutsche Ideologie*, l. c., S. 17.
[39] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1951, S. 14 und 15.

hende Welt zu revolutionieren, die vorgefundnen Dinge praktisch anzugreifen und zu verändern«.[40] Aber — und das ist der hier entscheidende Gesichtspunkt — diese praxisfremde, im nur Theoretischen verharrende Position Feuerbachs ist selbst theoretisch: in seiner »allgemeinen Anschauungsweise«[41] begründet. Deren naiver Realismus und Naturalismus übersieht, daß die Unmittelbarkeit der sinnlichen Daten kein Letztes ist, sondern ein Produkt historischer Praxis. Feuerbachs Begriff von ›Welt‹ ist sensualistisch beschränkt. Diese ist kein »stets gleiches Ding«[42], sondern gerade als sinnliche Welt »die gesamte lebendige sinnliche *Tätigkeit* der sie ausmachenden Individuen«.[43]

Der Übergang von der Theorie zur Praxis bedeutet also hier keinerlei Verzicht auf Reflexion; vielmehr hat er den zunächst selbst noch *innertheoretischen* Sinn, die idealistische These von der (von Kant bis Hegel verschieden gewendeten) ›Bedingtheit‹ alles Objektiven durch Subjektivität materialistisch nach Hause zu bringen.[44] Die »revolutionäre Praxis«, von der die *›Thesen über Feuerbach‹* sprechen, bildet daher keinen abstrakten Gegensatz zur Theorie; sie setzt voraus, daß vom »anschauenden Materialismus« zum dialektischen fortgeschritten wird, der (bereichert um die Ergebnisse des neueren Idealismus) »die Sinnlichkeit . . . als praktische Tätigkeit begreift«.[45] Diese steht zwar allemal im Dienst von Individuen, die ihre Lebensbedürfnisse befriedigen. Aber sie erschöpft sich nicht im Instrumentellen: als »Gesamttätigkeit«[46] ist sie konstitutiv für den jeweils vorliegenden Strukturzusammenhang einer gesellschaftlichen Epoche. In dem Maße, wie der von Marx und Engels im Vormärz gegen die Philosophie gekehrte Begriff von Praxis über die blanke Unmittelbarkeit des Tuns hinausgeht und eine — neu verstandene — Konstitutionsproblematik einleitet, in eben dem Maße ist auch das »Studium der Wirklichkeit«, der »wirklichen Welt«, von dem die *›Deutsche Ideologie‹* spricht, ein zugleich wissenschaftliches und philosophisches Studium: ein wissenschaftliches, weil es ausgeht vom »empirisch anschaulichen Entwicklungsprozeß« der Menschen, ein philosophisches, weil es die Fehler der »selbst noch abstrakten Empiriker«[47] vermeidet und »die Sache in ihrer Totalität«[48] darzu-

[40] *Die deutsche Ideologie*, l. c., S. 42.
[41] Ibid.
[42] Ibid.
[43] Ibid., S. 45 (Hervorhebung von Marx und Engels).
[44] Darauf hat auch Adorno, in freilich anderem Zusammenhang, nachdrücklich aufmerksam gemacht: »Erst der Idealismus hat die Wirklichkeit, in der die Menschen leben, als eine nicht von ihnen unabhängige und invariante durchsichtig werden lassen. Ihre Gestalt ist menschlich, und noch die schlechterdings außermenschliche Natur vermittelt durch Bewußtsein. Das können die Menschen nicht durchstoßen: sie leben im gesellschaftlichen Sein, nicht in Natur.« In: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956. S. 36.
[45] *Thesen über Feuerbach*, l. c., S. 6 und 7.
[46] *Die deutsche Ideologie*, l. c., S. 39.
[47] Ibid., S. 27.
[48] Ibd., S. 38.

stellen sucht. — Was die spätere Theorie der Autoren anbelangt, so hat sich in ihr, entgegen der landläufigen Interpretation, das philosophische Element eher verstärkt. Noch 1858 bezeichnet Marx die Hegelsche Dialektik, so distanziert er ihr inzwischen gegenübersteht, als »unbedingt das letzte Wort aller Philosophie«.[49] Die seit dem jungen Lukács immer wieder hervorgehobene Bedeutung der ›*Großen Logik*‹ für den Aufbau des ›*Kapitals*‹ ist hier nicht zu diskutieren; sie geht so weit, daß die von Marx als Ausdruck strenger Wissenschaftlichkeit konzipierten objektiven Wesensgesetze der Gesellschaft den Positivisten längst als metaphysische Konstruktion verdächtig geworden sind.

Auf diesem Hintergrund ist zu erörtern, daß Adorno sich standhaft geweigert hat, der Philosophie den Laufpaß zu geben. So schreibt er in der ›*Negativen Dialektik*‹ (und das dürfte der für ihn entscheidende Gesichtspunkt sein): »In der Idee objektiver Wahrheit wird materialistische Dialektik notwendig philosophisch, trotz und vermöge aller Philosophiekritik, die sie übt.«[50] Das aber heißt nicht, daß Adorno die in Rußland positiv unterm Titel einer ›marxistischen Philosophie‹ verkündete Doktrin gebilligt hätte. Sie bezeugte ihm vielmehr »die Verkehrung des Marxismus in ein gegen den eigenen Gehalt abgestumpftes, statisches Dogma, oder, wie sie selbst es nennen, in eine Ideologie«.[51] Ein solches Philosophieren ist heute ebenso verfehlt wie das herkömmlich akademische. Adorno nimmt die Parole des jungen Marx von der ›Aufhebung‹ der Philosophie in begriffene Geschichte und geschichtliche Aktion ernster vielleicht, als dies durch die angedeutete Entwicklung der sozialistischen Lehre gerechtfertigt ist: »Wer noch philosophiert, kann es nur, wenn er die Marxische These vom Überholtsein der Besinnung verneint.«[52] Jedoch hält die Philosophie sich nicht deshalb am Leben, weil es der Laune philosophierender Individuen so paßt, sondern weil »der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward«.[53] Das Verhältnis von Welt-Interpretation und Welt-Veränderung ist wie das von Subjekt und Objekt überhaupt nicht starr, sondern unterliegt einer historischen Dynamik. Die »Möglichkeit der Veränderung der Welt von Grund auf als jetzt und hier gegenwärtig«[54] ist nicht länger zu unterstellen. In dem Maße, wie die kapitalistischen Produktionsverhältnisse sich mit einem weit höheren Wachstum der Produktivkräfte verträglich zeigten, als die Marxsche Theorie je annehmen konnte, nahm die im

[49] In seinem Brief an Lassalle vom 31. 5. 1858; in: Marx/Engels, *Werke*, Band 29, Berlin 1963, S. 561.
[50] Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, S. 196.
[51] *Eingriffe*, l. c., S. 23.
[52] Ibid.
[53] *Negative Dialektik*, l. c., S. 13.
[54] *Eingriffe*, l. c., S. 23.

Proletariat verkörperte Kraft bestimmter Negation ab; es wurde integriert, während die Machtmittel der Gegenseite, sich zu behaupten, ganz erheblich zunahmen. Angesichts dessen wäre es jedoch falsch, einem »Defaitismus der Vernunft«[55] das Wort zu reden. In einer Welt allmächtiger, weil positivistisch verkürzter Praxis kann diese nicht mehr ohne weiteres als »Einspruchsinstanz gegen selbstzufriedene Spekulation«[56] gelten. Oft genug wird der Verweis auf sie zur Rationalisierung eines Denkens, das qualitativ verändernde Praxis gerade hintertreiben möchte. Reflexion bleibt unentbehrlich, wenn die Menschen erkennen wollen, »warum die Welt, die jetzt, hier das Paradies sein könnte, morgen zur Hölle werden kann. ... Praxis, welche die Herstellung einer vernünftigen und mündigen Menschheit bezweckt« — an diesem Gedanken hat Adorno unbeirrt bis zuletzt festgehalten — »verharrt im Bann des Unheils ohne eine das Ganze in seiner Unwahrheit denkende Theorie«.[57]

Daß die Revolution sei's ausgeblieben, sei's bis heute nicht geglückt ist, ist jedoch kein Alibi für die umstandslose Restauration herkömmlichen Philosophierens. Will dieses, Kantisch gesprochen, seinem Weltbegriff irgend gerecht werden, so darf es um keinen Preis »den Idealismus aufwärmen«, sondern muß »die gesellschaftliche und politische Realität und ihre Dynamik in sich hineinnehmen«.[58] Adorno nennt neben der zu bewahrenden »ungeschmälerten Einsicht in die Bewegungsgesetze der Gesellschaft« als wesentliche Aufgabe heutiger Philosophie die Kritik am (stets idealistisch gefärbten) Anthropozentrismus, wie er (freilich als Reaktion auf die menschenfeindlichen Praktiken des stalinistischen Systems) während der letzten Jahre auch in östlichen Ländern aufgetreten ist. Faktisch, nämlich in den Naturwissenschaften seit der Renaissance, ist die Kritik am naiv-anthropozentrischen Denken im radikalen Wandel der Stellung des Menschen im All längst vollzogen; es kommt jetzt darauf an, dem Geist die philosophisch noch weithin unverarbeiteten Resultate dieser Kritik »ohne amateurhafte Analogien und Synthesen« zugänglich zu machen: »Hätte die Philosophie nichts anderes zu tun, als das Bewußtsein der Menschen von sich selbst auf den Stand dessen zu bringen, was sie von der Natur wissen, anstatt daß sie wie Höhlenbewohner hinter der eigenen Erkenntnis des Kosmos herleben, in dem die wenig weise Gattung homo ihr hilfloses Wesen treibt, so wäre das schon einiges.« Nicht zuletzt würde durch eine solche Reflexion auf die erreichte Stufe der Naturerkenntnis die Philosophie davor bewahrt, »aus sich heraus etwas wie positiven Sinn zu setzen«.[59]

[55] *Negative Dialektik*, l. c., S. 13.
[56] Ibid.
[57] *Eingriffe*, l. c., S. 24.
[58] Ibid.
[59] Ibid.

Es gereicht dem Adornoschen Denken zur Ehre, daß es sich nicht scheut, am Begriff metaphysischer Spekulation festzuhalten. Freilich in einer der Tradition schroff entgegengesetzten Weise. War diese, soweit sie metaphysisch auftrat, orientiert am schlechthin Affirmativen: an Überzeitlichem, Geist, Transzendenz, Sinnzusammenhang, lückenloser Deduktion, damit am großangelegten System, so nimmt sich Adornos Metaphysik all dessen an, was die herrschaftliche Kultur als ein Minderes und Vergängliches drunten gehalten hat. Wahrheit ist ihr, entgegen allzu harmlosem Historismus, nicht in der Zeit, sondern Zeit ist, umgekehrt, in der Wahrheit. Diese Lehre vom »Zeitkern«[60] der Wahrheit verbindet Adorno, wie schon Benjamin, mit dem Gedanken des späten Nietzsche, »das einzig das Geschichtliche die Gestalt des Absoluten abgebe«.[61] Adornos Überlegungen verschmähen es denn auch, Metaphysisches abgelöst vom handfest-physischen Schicksal der Menschen zu betrachten: »Metaphysische Spekulation vereint sich mit der geschichtsphilosophischen: sie traut die Möglichkeit eines richtigen Bewußtseins auch von den letzten Dingen erst einer Zukunft ohne Lebensnot zu. ... Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürften der ungeschmälerten Wahrnehmung ihrer materiellen. Solange diese ihnen verschleiert sind, leben sie unterm Schleier der Maja. Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.«[62]

Erwägungen, mit denen Adorno die seine frühen musikalischen Arbeiten beherrschende Idee des qualitativ zu verändernden Menschen — nunmehr in philosophischer Form — wieder aufnimmt. Eine Idee, welche die besten Köpfe der marxistischen Intelligenz der späten zwanziger und der dreißiger Jahre bewegt hat. Man denke an Brechts Programm eines epischen Theaters, das Welt und Mensch aus der Perspektive ihrer Veränderbarkeit darstellt. Brecht wurde für Adorno wohl deshalb wichtig, weil er, wie sonst kaum ein linker Autor, das Glück der Einsicht mit dem Glück sinnlicher Erfüllung zu versöhnen sucht. Indem sich Brecht — diesen Zug hat Adorno sehr an ihm geschätzt — offen zu dem bekennt, was nicht nur beim politischen Gegner des Proletariats, sondern auch bei dessen asketischen Funktionären als ›niedriger Materialismus‹ verpönt ist, widersetzt er sich der kommunistisch immer noch verbreiteten Tendenz, den Kampf von Marx und Engels gegen den (naturwissenschaftlich begrenzten *und deshalb)* ›vulgären‹ Materialismus falsch zu verstehen. Daß »eine gute Rindssuppe mit dem Humanismus ausgezeichnet zusammen(geht)«[63], ist auch manchem linken Schriftsteller erst beizubringen. Nicht wenige unter ihnen verfallen dem von

[60] Cf. die *Dialektik der Aufklärung*, l. c., S. IX.
[61] Adorno, *Prismen*, Frankfurt am Main 1955, S. 286.
[62] *Negative Dialektik*, l. c., S. 388; 389.
[63] Brecht, *Flüchtlingsgespräche*, Frankfurt am Main 1961, S. 20.

Marx ökonomisch durchschauten Fetischismus der Kultur und tun so, »als ob man unten nur den Kant nicht kennte«.[64] Zumal »die Deutschen haben«, wie es in den *›Flüchtlingsgesprächen‹* heißt, »eine schwache Begabung für den Materialismus. Wo sie ihn haben, machen sie sofort eine Idee draus, ein Materialist ist dann einer, der glaubt, daß die Ideen von den materiellen Zuständen kommen und nicht umgekehrt und weiter kommt die Materie nicht mehr vor.«[65]

Wer sich mit Adornos Metaphysik abgibt, muß Brechts Polemik gegen das (letztlich der Unterdrückung zugute kommende) allzu spirituelle Verständnis des marxistischen Materialismus im Auge behalten. Nur so wird ihm klar, weshalb Adorno die naivere Theologie der Vergangenheit gegen neuere Tendenzen verteidigt, die sich gegen eine »gar zu irdische Auslegung«[66] des biblisch Verheißenen wehren. Die »Antinomie theologischen Bewußtseins heute«[67] ist offenkundig. Sie besteht einerseits darin, daß sich eine grob-sinnlichen Vorstellungen verhaftete Heilsbotschaft nicht mehr halten läßt, obwohl sie in eben dieser Form dem wahren menschlichen Interesse nahekam; andererseits in der Schwierigkeit, zu sagen, wofür das inzwischen »von allem Stoffgehalt gereinigt(e), vollends sublimiert(e)« Evangelium überhaupt noch steht: »Symbolisiert jedes Symbol nur ein anderes, abermals Begriffliches, so bleibt sein Kern leer und damit die Religion.«[68]

Spiritualistische Metaphysik ist darin im strengen Sinn ideologisch, daß sie die Trennung von Leib und Seele, einen bloßen »Reflex von Arbeitsteilung«[69], verabsolutiert. Indem sie das naturbeherrschende Prinzip souveränen Geistes vergötzt, trägt sie bei zur »materiellen Versagung, die am Begriff einer Transzendenz jenseits des Schuldzusammenhangs zerginge«.[70] Sie sperrt sich gegen die materialistische Wahrheit, daß die Menschen und ihr Bewußtsein unentrinnbar der raum-zeitlichen Körperwelt angehören. Dadurch wird sie »fatal ins Apokryphe«[71] abgedrängt und nähert sich trübstem Okkultismus, von dem Adorno nachgewiesen hat, daß er gleichermaßen außerstande ist, »das Unbedingte zu denken und das Bedingte zu ertragen«[72]. Angesichts solcher Metaphysik ist es in der Tat gescheiter, sich an die alte christliche Dogmatik zu halten. Sofern diese immerhin »die Erweckung der Seelen mit der Auferstehung des Fleisches zusammendachte, war (sie) metaphysisch folgerechter, wenn man will: aufgeklärter als

[64] Ibid., S. 19.
[65] Ibid., S. 20 f.
[66] *Negative Dialektik*, l. c., S. 389.
[67] Ibid., S. 390.
[68] Ibid.
[69] Ibid., S. 391.
[70] Ibid.
[71] Ibid., S. 390.
[72] *Minima Moralia*, l. c., S. 462.

die spekulative Metaphysik; so wie Hoffnung leibhaftige Auferstehung meint und durch deren Vergeistigung ums Beste sich gebracht weiß«.[73]

In der ›*Heiligen Familie*‹ prophezeiten Marx und Engels auf Grund ihrer zeitgeschichtlichen Situation, die Metaphysik werde »für immer dem ... durch die Arbeit der Spekulation selbst vollendeten und mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus erliegen«.[74] So konnten noch Autoren sprechen, die, von Feuerbach kommend, des geschichtlichen Fortschritts ebenso sicher waren wie einer (bei aller gesellschaftlichen Vermitteltheit) unanfechtbar gegebenen Natur. Adorno, dem die Leichenberge dieses Jahrhunderts vor Augen stehen, vermag der naiv gesetzten, romantisch getönten Identität von Humanismus und Materialismus nicht mehr ohne weiteres beizupflichten.[75] Der in totalitären Regimen auf seine kahle Materialität reduzierte Mensch hört auf, Mensch zu sein. Daher Adornos — negative — Wiederaufnahme des Metaphysischen als Einsicht in »die absolute Sterblichkeit«, in das »ihr Unerträgliche, vor dem sie sich zum absolut Gleichgültigen wird«.[76] — Wer in der großen Literatur nach Werken sucht, die ähnlich, ohne falsche Weihe, die Erfahrung des grinsenden Totenschädels aussprechen, der stößt unter den neueren auf Baudelaires ›*Fleurs du Mal*‹, die frühen Gedichte Benns, die Dramen Becketts.[77] Am eindringlichsten aber drückt sich in der von Montaigne inspirierten, wahrhaft modernen Totengräberszene des ›*Hamlet*‹ aus, was man das Klima dessen nennen könnte, was Adornos Metaphysik meint: »Der große Caesar, tot und Lehm geworden, / Verstopft ein Loch wohl vor dem rauhen Norden. / O, daß die Erde, der die Welt gebebt, / Vor Wind und Wetter eine Wand verklebt!« —

Alles Hämische, auch Zynische ist Adornos Materialismus fremd. Er enthält ein ihn mit Marx und Nietzsche verbindendes Element, das am treffendsten wohl mit der theologischen Kategorie der Demut bezeichnet ist, die freilich nicht mit Feigheit, Duckmäuserei oder Resignation verwechselt werden darf. Den Tod, schreibt Adorno in seinem Aufsatz über Thomas Mann, überlistet einzig, wer stets Kom-

[73] *Negative Dialektik*, S. 391.

[74] *Die heilige Familie*, l. c., S. 132.

[75] Darin dürfte eine Hauptdifferenz zwischen Adorno und Blochs *Prinzip Hoffnung* bestehen. Bloch gelangt, in vielleicht allzu ungebrochener Anknüpfung an die frühen Positionen von Marx und Engels, zur Metaphysik eines zielgerichteten Weltprozesses, die sich auch auf die spekulative Einheit von Anthropologie und (ontologischer) Kosmologie stützt.

[76] *Negative Dialektik*, l. c., S. 391 f.

[77] Adorno hat Becketts *Endspiel* eine seiner glänzendsten Studien gewidmet (*Noten zur Literatur II*, l. c., S. 188 ff.). Geschichtsphilosophisch und damit metaphysisch war das Stück deshalb für ihn höchst relevant, weil es, was Hegel die ›Furie des Verschwindens‹ nennt, nackt hervortreten läßt. Äußerlich zwar in manchem dem Existentialismus verbunden, überführt Beckett, wie Adorno zeigt, jenen seiner Unwahrheit, indem er ihn beim Wort nimmt. In die Erscheinungswelt zurückübersetzt, die sie ›fundieren‹ sollen, erweisen sich die Bestimmungen affirmativer Ontologie als — ideologisch überhöhter — Ausdruck eines Ontischen: der zu leerer ›Geschichtlichkeit‹ erstarrten Geschichte.

panie mit ihm hält: die »Versöhnung des Lebendigen« gelingt nur als »Ergebung« — dadurch, daß die »Klammer der Identität« gelockert wird, in der eine auf sture Selbsterhaltung pochende Gesellschaft widerscheint. »Was man Thomas Mann als Dekadenz vorhält, war ihr Gegenteil, die Kraft der Natur zum Eingedenken ihrer als hinfälliger. Nichts anderes aber heißt Humanität.«[78] Sätze, die den ganzen Adorno enthalten. Er selbst war der »wunderliche Realist«, als welchen er seinen Freund Kracauer verstand, dessen Philosophie er als fortwährenden, heute allein noch lohnenden Versuch deutete, die unendlich geschundene »physische Realität«[79] zu retten, die Dinge von gesellschaftlich produzierter Verdinglichung zu befreien, erkenntnistheoretisch und in der Welt draußen. Von hier aus schärfte sich für Adorno die so altmodisch klingende ›Frage nach der Metaphysik‹ zu der, ob das heute theologisch Offerierte, das »ganz Dünne, Abstrakte, Unbestimmte deren letzte und bereits verlorene Verteidigungsposition sei, oder ob Metaphysik allein im Geringsten und Schäbigsten überlebt, im Stand vollendeter Unscheinbarkeit die selbstherrliche und widerstandslos, reflexionslos ihr Geschäft besorgende Vernunft zur Vernunft bringt.«[80]

Mit dem Gedanken, daß die Vernunft einer Selbstkorrektur bedarf, daß sie, mit dem jungen Marx zu reden, in einer selbst noch unvernünftigen Gestalt existiert, knüpft Adorno an die gemeinsam mit Horkheimer geschriebene *›Dialektik der Aufklärung‹* an. Deren geschichtsphilosophische Konstruktion geht der Urgeschichte von Subjektivität nach als des sich von der übrigen Natur abspaltenden, diese rücksichtslos ausplündernden Ichs. Dem zivilisatorisch-aufklärerischen Prozeß, dem jenes Ich entspringt, wie er andererseits ohne es unmöglich wäre, wohnt von Anbeginn das Negative inne, Freiheit mit den zunehmenden Mitteln biologischer Selbsterhaltung zu verwechseln. In der bis heute fortbestehenden, bürgerlich bestimmten Geschichte bildet sich heraus, was Horkheimer ›instrumentelle Vernunft‹ genannt hat. Indem diese, positivistisch Mittel und Zwecke verkehrend, »alles Einzelne in Zucht nahm, ließ sie dem unbegriffenen Ganzen die Freiheit, als Herrschaft über die Dinge auf Sein und Bewußtsein der Menschen zurückzuschlagen«.[81] Zivilisation wurde so zum »Sieg der Gesellschaft über Natur, der alles in bloße Natur verwandelt«[82]; sie blieb, anders gesagt, eben dem mythischen Bann verhaftet, aus dem sie die Menschen herauszuführen behauptete. Solange die Herrschaft über Natur gesamtgesellschaftlich unbeherrscht ist und daher Herrschaft über Menschen einschließt, solange wird, wie schon Marx erkannte,

[78] *Noten zur Literatur III*, l. c., S. 28.
[79] *Noten zur Literatur II*, l. c., S. 108.
[80] *Negative Dialektik*, l. c., S. 393.
[81] *Dialektik der Aufklärung*, l. c., S. 48.
[82] Ibid., S. 195.

aller Fortschritt antagonistisch sein und »jenem scheußlichen heidnischen Götzen gleichen, der den Nektar nur aus den Schädeln Erschlagener trinken wollte«.[83] Angesichts dieses Zustands ist jedes irrationalistische Heilmittel verfehlt, insbesondere der Rekurs auf Archaisches, angeblich reine Natur. Der wissenschaftlich-technologische Prozeß, in den diese immer mehr eingeschmolzen wird, ist nicht zu widerrufen. Adorno hat stets davor gewarnt, »urtümliche, vorarbeitsteilige Zustände« zu verherrlichen; vielmehr ist es »einer der wesentlichen Aspekte . . ., des realen Humanismus, das Menschliche durch das Dinghafte hindurch zu realisieren«.[84] Alle der Natur an sich, nicht ihrer wahrhaft vermenschlichten Gestalt zugeschriebenen Attribute vermögen das über die Menschen verhängte Schicksal nicht zu wenden, sondern führen tiefer in es hinein. Wird Natur, wie in der völkisch-autoritären Ideologie, unvermittelt zum Vorbild und Ziel erhoben, dann »bedeutet sie den Widergeist, die Lüge und Bestialität«.[85] In Wahrheit aber ist sie als gegenständliche Natur so wenig wie als menschliche ein bereits fertig Gegebenes; sie ist »Entronnensein«: Heimat als »dem Mythos erst Abgezwungenes«.[86] Ebensowenig ist der szientistisch verarmten, in blinde Natur verstrickten Vernunft positiv-theologisch beizukommen. Es bedarf vielmehr der Objektivität des dialektischen Begriffs. Dieser stellt gegenüber den Weisen analytischer Vernunft kein völlig anderes, höheres, gar intuitiv gewonnenes Wissen dar, sondern ist die Reflexion auf die Endlichkeit ihrer Bestimmungen, die sich als unendliche und ewige aufspreizen. Möglich ist solche Reflexion als »jenes Geringe, wodurch der Mensch, sich selbst perpetuierendes Naturwesen, über Natur und Selbsterhaltung wie immer ohnmächtig doch hinausreicht«.[87] Übernatur ist nicht jenseits der Immanenz angesiedelt, sondern leuchtet auf in der sich als Natur durchschauenden Natur. Indem herrschaftlicher Geist dessen inne wird, daß er, gerade in seiner gnadenlosen Härte gegenüber dem Seienden, diesem unaufhebbar angehört, eröffnet sich die Perspektive einer Welt ohne Herrschaft. Letztere würde endlich erkannt als »unversöhnte Natur«[88], die selbst in den wissenschaftlichen Denkformen fortwirkt, an die sich auch der Sozialismus noch in dem Maße anpaßte, wie er sie, auf die ökonomische Tendenz der Geschichte vertrauend, unbefragt übernahm.

Adornos Metaphysik, nach dem hier Entwickelten von seinem Humanismus ununterscheidbar, ist zentriert um das »Eingedenken der Natur im Subjekt«.[89] In

[83] Marx/Engels, *Ausgewählte Schriften*, Band I, Berlin 1966, S. 330.
[84] Adorno, *Dissonanzen*, Göttingen 1956, S. 57.
[85] *Dialektik der Aufklärung*, l. c., S. 271.
[86] Ibid., S. 86.
[87] *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, l. c., S. 90.
[88] *Dialektik der Aufklärung*, l. c., S. 47.
[89] Ibid. – Ein Gedanke, der erkenntnistheoretisch in Adornos Lehre vom ›Vorrang des Objekts‹ wiederkehrt, wie sie in der *Negativen Dialektik* entfaltet wird.

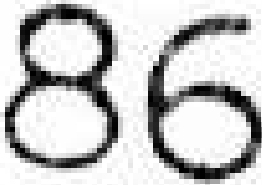
seinem Vollzug kommt Aufklärung zu sich selbst, tritt Denken heraus aus dem Bann purer Natur, indem es »als deren eigenes Erzittern vor ihr selbst sich bekennt«.[90] Mit diesem Verzicht des Geistes auf absolute Geltung geht bei Adorno das (wohl gegen Schopenhauer gerichtete) Motiv einher, daß auch die Natur, einmal wirklich erkannt, ihre grenzenlose Gier und Grausamkeit ablegt und sich »als Drang des Daseins nach seinem Frieden«[91] erweist.

Eine Diskussion dessen, was Adornos Utopie einer Menschheit heißen könnte, die befreit ist, weil sie ihrer selbst mächtig wurde, führt zu der unauslaßbaren Frage nach dem Atheismus seiner Philosophie. Sie ist schwer genug zu beantworten. Soviel steht fest: Adorno war aus geschichtsphilosophischen Gründen jeglichem positiven Offenbarungsglauben abhold. Angebracht erschien ihm »äußerste Treue zum Bilderverbot, weit über das hinaus, was es einmal an Ort und Stelle meinte«.[92] Andererseits war er ebensowenig gesonnen, sich mit einem Satz wie dem zufriedenzugeben, daß alles eitel und vergebens sei. Was in gängiger Sprache ›Nihilismus‹ genannt wird, war ihm zu abstrakt und deshalb ideologisch: »Wer das Seiende unterschiedslos und ohne Perspektive aufs Mögliche der Nichtigkeit zeiht, leistet dem stumpfen Betrieb Beihilfe.«[93] Adorno denkt in diesem Zusammenhang nicht zuletzt an die traditionelle Theologie, deren Abwertung der Immanenz auch die Transzendenz aushöhlte, »die einzig von Erfahrungen in der Immanenz gespeist wird«.[94] Ein rigoroser Verzicht auf jegliche außerweltliche, sinngebende Instanz, die sich durchaus atheistisch interpretieren läßt. Vom »Rettenden« gar — einer ehedem theologischen Kategorie — heißt es in dem großartigen Aufsatz über die Bilderwelt des *›Freischütz‹*, es scheine »nicht in die gottverlassene Immanenz hinein«, sondern gehe auf »in ihr selber, das höchste Echo in der Schlucht, versöhnte Natur«.[95] — Gleichwohl hat es damit bei Adorno nicht sein Bewenden. Hatte die alte Aufklärung, zu der in diesem Betracht auch Marx noch zählt, sich ›wissenschaftlich‹ allzu rasch in der Wahrheit des Diesseits etabliert, so gehört Nietzsche, dem Adornos Denken zutiefst verpflichtet war, zu den wenigen Autoren, welche die Dialektik der Aufklärung rücksichtslos, auch gegen sich selbst, zu Ende dachten. Nietzsche durchschaut, »daß es immer noch ein *metaphysischer Glaube* ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht — daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube . . ., daß Gott die Wahrheit ist, daß die

[90] Ibid.
[91] Ibid., S. 271.
[92] Adorno, *Stichworte*, Frankfurt am Main 1969, S. 28.
[93] *Negative Dialektik*, l. c., S. 388.
[94] Ibid.
[95] *Moments musicaux*, l. c., S. 46.

Wahrheit göttlich ist... Aber wie, wenn dies gerade immer unglaubwürdiger wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, ... Gott selbst sich als unsere längste Lüge erweist?«[96] — Adorno hat sich der Redlichkeit der hier erreichten Reflexionsstufe nicht entzogen, am wenigsten ihrer in der ›*Dialektik der Aufklärung*‹ erörterten Konsequenz, daß die naturbeherrschende Wissenschaft vor eben den Kriterien nicht zu bestehen vermag, nach denen sie Religion und idealistische Metaphysik als Aberglauben abtat; daß »die Leugnung Gottes in sich den unaufhebbaren Widerspruch enthält, sie negiert das Wissen selbst«.[97] Der Atheismus ist als Resultat der modernen Geschichte ebenso unabweisbar wie gedanklich undurchführbar, wenn Wissenschaft mehr sein soll als ein Registrierapparat des Gegebenen, wenn Wahrheit, die jedes Urteil (kraft seiner Form) ganz auszusprechen sich anheischig machen muß, mehr sein soll als eine Summe lebensförderlicher Fiktionen, zu der sie bei Nietzsche folgerichtig wurde. Gleich weit entfernt von dogmatisch verordnetem Sinn und instrumentalistischer Faktengläubigkeit, bewegt sich Adornos Philosophie, der alles einmal theologisch Verbürgte unwiderruflich in die Profanität eingewandert ist, in der historisch noch unausgefochtenen Spannung zwischen dem objektiv Möglichen und der schmählichen Gestalt der Gegenwart. Die Sache der Menschheit, für welche die Gott-Hypostase einstand, ist weder schon gewonnen noch endgültig verloren. Eine Unausgemachtheit, die in jedem Satz Adornos zutage tritt.

[96] Nietzsche, *Werke*, Band V, Leipzig 1908, S. 275 f. (Hervorhebungen von Nietzsche).
[97] *Dialektik der Aufklärung*, l. c., S. 123.



ZUM BEGRIFF DES TRANSZENDENTALEN

Eine kritische Studie zu Th. W. Adorno: „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. — Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien“[1]).

Von Lothar Eley, Köln

Die Transzendentalphilosophie duldet keine bloß positive Darlegung, da sie der Erweis jenes bekannten Satzes ist: alle Erkenntnis hebt an mit der Erfahrung entspringt aber nicht aus der Erfahrung. Nur die immanente Kritik ist die vom Transzendentalen geforderte und darum ihm gemäße Freilegung. Der Versuch, das Buch Th. W. Adornos schon deshalb abzulehnen, weil es

1) Theodor W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie-Studien über Husserl und die phänomenologischen Antionomien, Stuttgart 1956. (Abk. = Metakritik); Weitere Abkürzungen: Id (I) = „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch), Husserliana Bd. III; Nachwort: „Nachwort zu den ‚Ideen I‘“, Husserliana Bd. V. S. 139 ff; CM = „Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge“, Husserliana Bd. I; Kr = „Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Tranzendentale Phänomenologie“, Husserliana Bd. VI.

solche Kritik übt, verrät daher den Unverstand für die transzendentale Problematik.

Das „Entspringen" in unserem oben zitierten Satz wird freilich von Kant anders verstanden als von Husserl und von Hegel wiederum anders als von Kant und Husserl. Als was legt sich das „Entspringen" in der transzendentalen Phänomenologie Husserls aus? Es wird die Frage nach dem Wesen des Transzendentalen erneut gestellt in kritischer Auseinandersetzung mit dem „Versuch, Husserls reine Phänomenologie im Geist von Dialektik zu erörtern"[2]). Was meint hier Dialektik?[3]) Adorno will den phänomenologischen „Entwurf" mit seiner eigenen Kraft dorthin treiben, wohin er um keinen Preis möchte und ihm mit dem Geständnis der eigenen Unwahrheit Wahrheit abnötigen[4]).

Weiß sich die Hegelsche Philosophie stets dem Empirischen verpflichtet, beugt sie sich dem eigenen Wesen des Objektes, so läßt sie sich doch nicht auf ein fixiertes Letztes (oder gar Erstes) vereidigen im Sinne des Realismus oder gar Empirismus. Das „Den-Sachen-zugewandtsein" ist nicht bloße Unmittelbarkeit, sondern Unmittelbarkeit wie Vermitteltheit in eins. „Nur darum vermag Hegel von der Sache aus zu denken, ihrem eigenen Gehalt gleichsam passiv sich zu überantworten, weil sie kraft des Systems bezogen wird auf ihre Identität mit dem absoluten Subjekt"[5]). Dialektik setzt so die Identität von Subjekt und Objekt und dazu den Primat des Geistes voraus, gegen den sie sich aber kehren muß, den sie widerlegen muß, will sie sich nicht selbst wiederum einem Letzten, Irreduktiblem sich beugen. Diese Widerlegung ihrer eigenen Voraussetzung ist aber nicht der Widerspruch des Seins, sondern vielmehr die antagonistische Gesellschaft selber.

Husserl indes „möchte die prima philosophia wiederherstellen kraft der Reflexion auf den von jeglicher Spur des bloß Seienden gereinigten Geist"[6]). Adorno versucht in mannigfachen Aspekten aufzuzeigen, wie diese auf das Erste vereidigte Philosophie wider Willen gegen sich selbst aussagt. Ich möchte nicht die einzelnen Aspekte kritisch nachprüfen, ob sie auch die Husserlschen Analysen philologisch sauber aufnimmt. Adorno betont ausdrücklich, daß er nirgends philologischen oder hermeneutischen Anspruch erhebt. „Sollte die Interpretation der einen oder anderen Stelle fehlgreifen, so wäre der Autor der letzte, sie zu verteidigen"[7]). Entscheidend für die Beurteilung des Buches ist vielmehr die Kritik der transzendentalen Differenz. Ich glaube daher, daß ich die Vielfalt der kritischen, radikalen Entfaltung nicht verkenne, wenn ich nur von einigen wenigen Aspekten ausgehend auf den nervus probandi hinweise.

Wenn Philosophie auf ein Erstes, unvermittelt Unmittelbares als „Seinssphäre absoluter Ursprünge"[8]) zu reflektieren trachtet, so wird sie durch

2) Metakritik S. 12.
3) Es wird hier der Begriff der Dialektik im Sinne von Adorno entfaltet, ob er die Radikalisierung der von Hegel konzipierten Dialektik ist, soll nicht untersucht werden.
4) s. Metakritik S. 14.
5) Th. W. Adorno, Aspekte der Hegelschen Philosophie, Frankfurt/Main 1957, S. 13.
6) Metakritik S. 13.
7) Ebenda S. 10.
8) Id I S. 135.

diese ihre eigene Reflexion der Unwahrheit überführt, denn sie vermag ihr Erstes nicht als Faktum und damit als Unmittelbares zu reklamieren, sondern einzig als Prinzip vom Faktischen überhaupt und damit nicht als Unmittelbares; es muß allgemein sein, wenn es nicht seiner Zufälligkeit überführt werden will. „Keine Unmittelbarkeit, auch kein Faktisches, in dem der philosophische Gedanke der Vermittlung durch sich selbst zu entrinnen hofft, wird der denkenden Reflexion anders zuteil denn durch den Gedanken"[9]). Indem Philosophieren als dialektischer Idealismus die Vermittelheit aller auch der tragenden Unmittelbarkeit durchschaut, muß es notwendig sich gegen sich selbst, gegen das System kehren, weil es qua Dialektik kein Unmittelbares, Erstes dulden kann. In der Husserlschen Philosophie spricht sich dieses aus, indem diese zwar einerseits versichert, daß zwischen reiner Bewußtseinspsychologie und Transzendentalphilosophie eine genaue Parallele besteht, andererseits aber zwischen beiden einen Unterschied oder wie Husserl sagt eine Nuance behauptet, wiewohl sie das Kriterium solcher Unterscheidung schuldig bleibt. „In dieser seien die Bewußtseinsdaten ein Stück ‚Welt', Dasein, dort nicht. Auf die Frage aber, was sonst sie seien, erteilt er den Bescheid, ‚Wirklichkeitsphänomene'. Von Phänomenen ohne Dasein kann jedoch nicht wohl die Rede sein"[10]).

Die Reflexion auf die „Seinsphäre absoluter Ursprünge" vermag sich nicht ihrer eigenen Reflexion zu bemächtigen, sie verfällt wiederum in positive Beschreibung. Sie vergißt den logischen Prozeß selber. „Solche Vergeßlichkeit stiftet das absolute An sich. Weise geworden, versteht die alte Weisheit am Ende alle Narben ihres Mißlingens als Ehrenmale zu präsentieren. Alles schlägt ihr zum Guten an. Weil die Vermittlungen ins Dunkel gescheucht wurden, können die Bestimmungen, auf die bei der Bildung allgemeiner Begriffe verzichtet werden muß, vom philosophischen Resultat ohne Aufsehen doch wieder hinzugefügt werden"[11]).

Philosophieren, insbesondere Husserls Denken, begreift sich als Wissenschaft. Philosophieren will das Unbedingte denken gegenüber allen positiven Wissenschaften. Aber es nimmt selber Wissenschaften sich zum Vorbild. „Ordnet es sich aber als Wissenschaft den Wissenschaften ein, so verzichtet es auf den eigenen Impuls eben dort, wo es dessen am dringendsten bedürfte"[12]). Zieht Philosophieren sich aber auf sich zurück, so gerät es in leere oder unverbindliche Begriffsspielerei. Husserl versucht das antagonistische Verhalten der Philosophie zu den Wissenschaften nicht zu verleugnen. Philosophische Wissenschaft übt epoche gegenüber allen positiven Wissenschaften. Aber indem Denken von Denken „betrachtet" wird, zerlegt es sich in ein daseiendes und in ein solches passiv registrierendes Moment. „Denken wird von Denken ausgetrieben. Das ist, trotz der natürlichen Reduktion der Welt, der strenge Tatbestand der Verdinglichung"[13]).

9) Metakritik S. 16.
10) Ebenda S. 17.
11) Metakritik S. 46, s. a. S. 45.
12) Ebenda S. 52.
13) Ebenda S. 58.

In radikalen Analysen wird sowohl in der „Einleitung" wie im „Ersten Kapitel"[14]) die Kritik verschärft und um mannigfache Aspekte bereichert. Will man jedoch die Kraft dieses dialektischen Verfahrens beim Namen nennen, so muß man sich dieser in Kritik stellen[15]). Adorno legt in der Tat die Krise des Transzendentalen in der Philosophie Husserls frei; besteht doch diese genau darin, daß das Transzendentale wiederum zum Mundanen wird. Auch wenn Husserl die naive Wesensbetrachtung der Göttinger Schule gerade durch die Betonung des Transzendentalen zurückweist, so vertreibt das von Husserl bestimmte Transzendentale seine eigene Transzendentalität, wenn es sich das Feld, Reich unendlicher Beschreibung bestimmt[16]). Der Sinn des Transzendentalen und Mundanen muß im Erkennen selber durchsichtig sein. Der Titel „transzendentale Beschreibung" setzt Bestimmungen in die Einheit eines Begriffes, wiewohl sie nicht in d i e s e Einheit zu bringen sind: die Beschreibung setzt die Transzendentalität schon voraus. Was meint aber dieses „vorausgesetzt"? Der Verfasser dieser Studie stimmt mit Adorno in der Bestimmung der Antinomien der Husserlschen Philosophie überein, versteht jedoch das „Vorausgesetzt" und damit auch die Krise anders als Adorno.

Husserl versteht unter „Vorausgesetztsein" die „Vorgegebenheit der Welt als solcher"[17]). Im alltäglichen Leben ist Welt immer schon vorausgesetzt. Alltäglichkeit ist „Leben in einem universalen unthematischen Horizont"[18]). Soll dieser Horizont thematisch werden (d. h. Thema einer Wissenschaft werden), so läßt sich vorweg nur sagen, daß wir in dem Welthorizont lebend diesen nicht thematisieren können; wir müssen die Welt einklammern. Ob unsere Vorhabe, Welt zu thematisieren, überhaupt verwirklichbar ist, läßt sich vorweg nicht sagen; erst auf Grund des transzendentalen Zweifelversuches gewinnen wir den absoluten Seinsboden[19]).

Das Problem: Mundanes Erkennen setzt transzendentales voraus, wiewohl es mundanes Modelldenken der Wissenschaften zum Leitfaden nimmt. Vorausgesetztsein im Sinne des Nicht-thematischsein ist durchaus konstitutiv für mundan-wissenschaftliche Methodik. Dieses betont auch Adorno[20]). Beruht

14) „Einleitung" S. 12—49; „I. Kritik des logischen Absolutismus" S. 50—99.

15) Der mögliche Einwand gegen eine solche Studie, daß sie zu pauschal die Husserlsche Transzendentalphilosophie als Erstphilosophie abkanzle, ist unberechtigt; hat doch gerade diese kritische Analyse die spezifische Transzendentalphilosophie Husserls im Auge; die positive Darlegung ist nicht Sinn solcher Studie, sondern ihre Voraussetzung.

16) zB. Kr. S. 161 ff.

17) Kr. S. 151.

18) Ebenda S. 148.

19) Das Ziel der transzendentalen Reduktion läßt sich unter einem doppelten Aspekt bestimmen: Ziel kann zunächst sein die Gewinnung eines apodiktisch gewissen Seinsbodens: Von dieser Vorhabe, „Zweckidee" schreibt Husserl: „Wir nehmen sie als eine vorläufige Präsumption, der wir uns versuchsweise hingeben, von der wir uns versuchsweise in unseren Meditationen teilen lassen. Besinnlich erwägen wir, wie sie als Möglichkeit auszudenken und dann, wie sie zur Verwirklichung zu bringen wäre." (CM S. 49). Ziel kann sodann sein die Thematisierung der Welt. Da aber die Alltäglichkeit nur eine relative Praxis ist, ja sie sich als Schein erweisen kann „unter dem Titel zusammenhängender Traum" (CM S. 57), ist die Frage nach der dem Alltäglichen vorausgesetzten Welt identisch mit der Frage nach der apodiktischen Evidens. Insbesondere haben wir auch bezüglich der Thematisierung von Welt zu prüfen, ob sie überhaupt eine verwirklichbare Vorhabe darstellt.

20) zB Metakritik S. 57 ff.

aber die Krise der Husserlschen Philosophie nicht darin, daß sie das Vorausgesetztsein nicht selber schon als transzendentales begreift, d. h., daß sie nicht begreift, daß Sein, Welt, vorgängig zu allem Erkennen schon bekannt, erschlossen, damit aber noch nicht aktuell erkannt ist? Liegt nicht genau dieser Sinn im Begriff des Horizontes beschlossen, wenn Husserl etwa schreibt: „Alle natürlichen Fragen, alle theoretischen und praktischen Ziele als Thema, als Seiendes, als Vielleicht-Seiendes, als Wahrscheinliches, als Fragliches, als Wertes, als Vorhabe, als Handlung und Handlungsergebnis usw., betreffen irgend etwas im Welthorizont?"[21]) Die Krise liegt beschlossen in der Identifikation von Erschlossenheit und Thematischsein[22]); das leugnet Adorno.

Ich möchte daher in Auseinandersetzung mit der These Adornos die Krise der Husserlschen Philosophie verdeutlichen. Adorno hat aufgezeigt, wenn Transzendentalphilosophie auf Irreduktibles als Erstes, unvermittelt Unmittelbares rekurriert, so verfällt sie notwendig wiederum jenem Empirismus, Positivismus, gegen den sie opponiert. Notwendigkeit liegt in dieser „Entfaltung", insofern das „Nicht-weiter-rückführbare" allem Empirischen vorgeordnete als Erstes unvermittelt Unmittelbares sich bestimmt. Nicht aber ist gezeigt, daß das Denken schon deswegen, weil es nach dem allem Empirischen vorgeordneten Nicht-weiter-rückführbaren fragt, wiewohl es danach fragen muß, gegen sich selbst aussagt. Müssen wir nicht notwendig zwar nach nicht weiter rückführbaren, damit aber noch nicht unmittelbaren, wohl aber konstitutiv vermittelnden Prinzipien des Unmittelbaren fragen?[23]) Inwiefern? Adorno schreibt: „Selbst jener Empirismus könnte keine Einzelnes jetzt und hier Seiendes, kein Faktum als Erstes reklamieren, sondern einzig das Prinzip vom Faktischen überhaupt"[24]). Darin liegt: daß das empirische Gewahren nur vom Über-hinaus seiner selbst sich zu begreifen vermag. Wenn aber das sich so anzeigende vorgeordnete, vorausgesetzte Irreduktible als „Verfestigung" bestimmt wird, das wiederum „verflüssigt" werden muß, das seine Reduktibilität wiederum preisgeben muß, so ist das dirigierende Über-hinaus nur vermeint, nicht begriffen, dialektisches Denken begibt sich so seines eigenen Fragehorizontes, in dem und aus dem es erst selber durchsichtig wird; es schneidet gewissermaßen den Ast ab, auf dem es selber sitzt. Denken bestimmt sich nicht mehr als vernehmendes Hinnehmen seiner vorgängigen Eröffnung,

21) Kr. S. 148. s. auch diesen Gedankengang unter anderem Gesichtspunkt: L. Landgrebe, Philosophie der Gegenwart, Bonn 1952, S. 74/75.

22) Husserl lehnt ausdrücklich das „Seinsverständnis" ab; er schreibt: „Seinsverständnis ist etwas völlig Leeres, solange wir es nicht erkennen als Selbstapperzeption und Fremdapperzeption, Weltapperzeption in ihrer jeweilig bestimmten transzendentalen Struktur als einer beständigen, sich invariant wiederholenden; und nun mit Beziehung auf sie die Wesensprobleme stellen, und darunter die fundamentale Frage nach der so eventuellen Genesis dieser universalen Apperzeption —" (B III 2 III b. Datierung; Oktober, November 1931).

23) Das allem Empirischen vorgeordnete, nicht weiterrückführbare Sein ist freilich nicht ein ununterschiedenes Eines, dann wäre es wiederum ein Erstes, unvermittelt Unmittelbares, von Vermittlung könnte nicht gesprochen werden; s. C. Nink, Zur Grundlegung der Metaphysik, Freiburg 1957.

24) Metakritik S. 16.

Bekundung, sondern vielmehr als vermachtendende Arbeit. Das dem Empirischen Vorgeordnete, nicht weiter Rückführbare ist aber nicht Erstes im Sinne des unvermittelt Unmittelbaren — denn das ist der Widersinn der transzendentalen Phänomenologie Husserls — sondern vielmehr konstitutiv vermittelndes Prinzip des Unmittelbaren.

Will transzendentales Denken nicht sein Denken vergessen, so muß es notwendig die Vermittelheit des Transzendentalen freilegen. Husserl fragt nach dem von dem Mundanen vorausgesetzten, jedoch sieht er nicht, daß hierin ein „umgekehrt" beschlossen ist. Jener dem Mundanen vorgeordnete Horizont muß je schon erschlossen, bekannt sein, soll alltägliches Erkennen überhaupt möglich sein. Das Zu-erfragende ist selber schon Voraussetzung der Frage, weswegem solchem Erkennen nicht der Zwangscharakter des absoluten Idealismus eignet, der Gegebenes ins Absolute reduzieren möchte, wie wohl ihm das nie gelingt, weil Gegebenes eben Gegebenes ist.

Genau dadurch, daß die Transzendentalphilosophie Husserls nicht die transzendentale Vermittlung im vielfachen Sinn[25]) freilegt, ist es bedingt, daß Mundanes und Transzendentales in zwei Ebenen auseinanderfällt.[26]) Das Mundane ist aber nach Husserl nicht das vorphilosophisch naiv Behauptete, daß sich auf Grund philosophischer Reflexion als „Geschaffenes" seitens des absoluten Ich erweist. Die mundane Erfahrung setzt zwar beständig die transzendentale voraus, jedoch so, daß die mundane gerade nicht die transzendentale Erfahrung ist. Die in der Metakritik selber schon „dirigierende" spekulative Idee, die solches Denken vorweg schon bestimmt, zeigt sich genau im Mißverständnis der hier entfalteten Problematik. Zwei Stellen des Buches mögen das verdeutlichen: Adorno schreibt: „Von Phänomenen ohne Dasein kann jedoch nicht wohl die Rede sein"[27]). Zu antworten ist: Transzendentales Phänomen-Sinn ist nicht Dasein, auch nicht Nichts, auch nicht Mittleres zwischen Sein und Nichts, sondern vielmehr das vom Mundanen vorausgesetzte; indem freilich nicht die transzendentale konstitutive Vermittlung im oben freigelegten Sinn erschlossen wird, hängt der Sinn gewissermaßen „in der Luft". Ferner: „Die traditionelle Theorie der divergentesten Richtungen ist sich darin einig, daß nach naturwissenschaftlicher Sitte eliminiert werden soll, was die reine Sache zudeckt: die ‚störenden Faktoren'"[28]). Wohl ist nach Husserl die wissenschaftliche Betrachtung, die ihren transzendentalen Grund nicht erreicht, verstellend; das Mundane ist aber nicht der „störende Faktor".

Folgerichtig erörtert Andorno im weiteren Verlauf des Buches die Wesenslehre und die mit ihr zusammenhängenden Probleme[29]). Ich möchte hier kurz nur auf ein Problem eingehen. Nach Husserl gilt: Das Mundane, dem ich all-

25) Die Vermittlung in vielfachem Sinn wird hier nicht erörtert, s. C. Nink, Ontologie, Freiburg 1952.

26) Bezeichnend ist, daß Husserl immer wieder von Boden, Feld spricht, zB. Kr. S. 150/151, Kr. S. 399, CM S. 69 usw., unter „Vorausgesetztsein" versteht er „Vorgegebenheit der Welt als solcher" (Kr. S. 151).

27) Metakritik S. 17.

28) Ebenda S. 24.

29) II. Spezies und Intention, III. Zur Dialektik der erkenntnistheoretischen Begriffe, IV. Das Wesen und das reine Ich.

täglich zugewandt bin, muß in sich selbst eine Statik, eine Invariante zeigen, das Transzendentale als sinnstiftendes Leben muß also auch diese Invariante in sich „tragen". Das Wesen ist also dem Da abgeschaut. Muß sich also nicht dann die transzendentale Subjektivität als Faktizität bestimmen, so daß das Was-sein allererst aus der ek-sistenzialen Verfassung des Daseins begriffen werden kann?[30]) Husserl aber intendiert das dem Faktischen vorgeordnete Was[31]); nur insofern bestimmt sich Philosophie als strenge Wissenschaft. Adorno bemerkte mit Recht: „Wenn weiter für die von Husserl gelehrte Wesensforschung überhaupt ein ‚Exempel' als Ausgang notwendig ist, so wird bereits die reinliche Trennung von Faktum und Idealität revoziert, insofern das Ideelle eines Faktischen bedarf, um überhaupt nur vorgestellt werden zu können. Läßt sich zum Wesen ohne Faktum, und wäre es auch nur ein einzelnes, nicht gelangen, so wird damit eigentlich jene Beziehung zwischen Begriff und Erfahrung implizit wiederhergestellt, die Husserl wegerklärt hatte"[32]).

Die Studie versuchte zu zeigen, daß wir zwar nach nicht weiter rückführbaren, damit aber doch nicht unmittelbaren, wohl aber konstitutiven Prinzipien des Unmittelbaren fragen müssen. Ist nicht Wesen das vermittelnde Prinzip des Was und nicht selber Regelstruktur?[33]) Ich möchte die Analyse nicht weiterführen. Das Verdienst des Buches „Zur Metakritik der Erkenntnistheorie" ist es, daß es in scharfen Analysen die Krise des Transzendentalen in der Philosophie Husserls freilegt. Diese Analyse vermochte jedoch nicht, Denken als Dialektisches im Sinne Adornos zu begreifen.

30) s. M. Heidegger, Sein und Zeit, Halle 1941, S. 42.

31) s. bes. Nachwort S. 143.

32) Metakritik S. 130.

33) Nach Husserl ist Wesen die Regelstruktur und als diese die Vorreichung seiner Reflexion (CM S. 22). Hier ist freilich das Problem einer transzendentalen Konstitution nur angedeutet.

94

Ivo Frenzel · Zur Kritischen Theorie Max Horkheimers

Im Übergang zu den siebziger Jahren hat sich das öffentliche Interesse der bürgerlichen Gesellschaft an der Philosophie gewandelt. In der konsumfreudigen Überflußgesellschaft ist die philosophische Sonntagsrede nicht mehr gefragt. Im ersten Nachkriegsjahrzehnt, als es fast allen Leuten nicht besonders gut ging, mochte es ein Trost sein, nach dem Sinn von Sein oder der Transzendenz des Umgreifenden zu fragen, Abschied von der bisherigen Geschichte zu nehmen und sich auf die Werte abendländisch-christlicher Tradition (›Im Mittelpunkt steht der Mensch‹) zu besinnen. Die Erfahrungen des einzelnen im täglichen Existenzkampf wiesen derartige Fragestellungen als unfruchtbar aus: Philosophie, seit je ein Luxusartikel in der technokratischen Leistungsgesellschaft, sank in ihrem Kurswert, gehörte allenfalls noch zur Paulskirchenromantik der Friedenspreisverleihung. In ihrer Bedeutungslosigkeit war sie geduldet, als Magd der Politik im Kampf gegen den Kommunismus willkommen. Statt dessen kamen eine positivistisch orientierte Soziologie und politische Wissenschaft zu ungeahnten Ehren. In ihrer Nachfolge ist die Futurologie zur neuen Modewissenschaft geworden. Die statistische Erhebung und das vorausberechnende Kalkül scheinen praxisgerechte Verfahren zu sein, die das Bestehen und Überleben eher garantieren als allgemeine Theorien, die zum konkreten Einzelfall in astronomischer Ferne stehen. Neue Methoden der Wirtschaftspolitik und die spektakulären Erfolge der Weltraumforschung haben auch dem kleinen Mann das nötige Vertrauen zur Gegenwart geschenkt: nichts scheint der Technik unmöglich, und auch unser aller Glück ist machbar. Der Triumph instrumenteller Vernunft scheint vollkommen. Wozu also noch Philosophie?

Philosophie als das rationale und kritische Bewußtsein des Menschen von der Welt und von den prinzipiellen Zielen seiner Tätigkeit kann in einem etablierten System gleich welcher Art nur als Störenfried empfunden werden, sofern sie tatsächlich darauf abzielt, den gegenwärtigen Zustand eines Systems in Frage zu stellen. Das galt für Lukács, Bloch und Havemann, als ihre Stimmen innerhalb der kommunistischen Welt unerwünschtes Gehör fanden, es gilt für Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas, deren Theorien zwischen Kalifornien und Westberlin die Begründung einer neuen politischen Praxis lieferten. Was seit vier Jah-

ren als Protest der revolutionären Jugend Schlagzeilen macht, beruft sich auf eine philosophische Theorie, die in ihren Ansätzen seit fast vier Jahrzehnten existiert.

Was heute unter dem Kennwort ›Frankfurter Schule‹ der Philosophie und der Sozialforschung als fester Begriff gilt, ist oft genug dargestellt worden. Allein Adornos zahlreiche und rasch aufeinanderfolgende Publikationen seit dem Anfang der fünfziger Jahre boten Anlaß genug dazu. Auch Marcuses Schriften sind inzwischen weit verbreitet. Allein Max Horkheimer, der Nestor der ›Frankfurter Schule‹, publizierte in den Nachkriegsjahren relativ wenig. Seine Autorität im Schülerkreise war allezeit unbestritten, seine frühen Veröffentlichungen in der von ihm herausgegebenen ›Zeitschrift für Sozialforschung‹ hatten etwas Legendäres. Dafür gibt es zwei Gründe. Komplette Jahrgänge der ruhmreichen Zeitschrift, die, nachdem ihr Herausgeber Deutschland verlassen hatte, bei Alcan in Paris und nach 1940 in New York erschien, sind nur in ganz wenigen deutschen Bibliotheken greifbar. Horkheimer selbst aber hatte lange Zeit eine Abneigung dagegen, seine Arbeiten aus den dreißiger und frühen vierziger Jahren neu auflegen zu lassen.

Freunde und Verleger wissen davon ein Lied zu singen. Als Ende der fünfziger Jahre die Erstauflage der 1947 mit Adorno gemeinsam herausgebrachten *›Dialektik der Aufklärung‹* zu Ende ging, scheiterte der Plan des S. Fischer Verlages, das inzwischen bei Studenten äußerst begehrte Werk in einer wohlfeilen Taschenbuchausgabe einer großen Öffentlichkeit zugänglich zu machen, am Einspruch Horkheimers. Und lange zögerte Horkheimer, seine mit der ehemaligen ›Zeitschrift für Sozialforschung‹ praktisch verschollenen Essays neu herauszugeben. Als ein Vertrag endlich zustande gekommen war, bat er den Verlag erneut um Aufschub. »Mein Zögern entspringt der Schwierigkeit, die alten Gedanken, die von jener Zeit nicht unabhängig waren, wieder auszusprechen, ohne dem, was heute mir als wahr erscheint, Eintrag zu tun, dem Glauben an die nahe Verwirklichung der Ideen westlicher Zivilisation zu entsagen und für die Ideen trotzdem einzustehen — ohne Vorsehung, ja, gegen den ihr zugeschriebenen Fortschritt.« Das schrieb Horkheimer 1965 an den Verlag. Aber was damals für ein verzweifeltes Lektorat als beschwichtigende Rechtfertigung eines als schwierig geltenden Autors klingen mochte, liest sich heute wie die Vorahnung einer Entwicklung, die — auch im Namen der Horkheimerschen Philosophie — seit 1966 bei uns sichtbar wurde. Denn seither wurden Gedanken dieser Philosophie vergröbert und simplifiziert zu Schlagworten umgemünzt und so für den politischen Tageskampf der revolutionären Linken brauchbar gemacht. Horkheimer hat deshalb Wert darauf gelegt, daß zunächst seine Schriften aus den fünfziger und sechziger Jahren erschienen[1], damit seine jetzige Position zweifelsfrei ersichtlich sei: sie ist mit der

[1] Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1967.

oben zitierten Briefstelle bereits angedeutet. Im Spätwerk Horkheimers geht es darum, angesichts der hier eingangs skizzierten totalen Herrschaft der instrumentellen Vernunft deren Denunziation mit Hilfe der philosophischen Theorie zu betreiben. Kritisches Bewußtsein soll den gegenwärtigen Zustand eines Systems reflektieren und damit das Mißverhältnis der jetzigen Zivilisation zu den Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, in deren Zeichen sie einst angetreten ist, bloßlegen. Ziel solcher Anstrengung ist nicht die Revolution, denn »die Staaten, die sich kommunistisch nennen und sich derselben Marxschen Kategorien bedienen, denen meine theoretische Anstrengung so viel verdankt, sind dem Anbruch jenes neuen Tages heute gewiß nicht näher als die Länder, in denen, zur Stunde wenigstens, Freiheit des Einzelnen noch nicht erloschen ist«.[2] Mögen die großen Ideen der Zivilisation heute auch noch so verzerrt erscheinen, »sie sind Proteste der Natur gegen ihre Zwangslage, die einzigen formulierten Zeugnisse, die wir besitzen«.[3] Die Philosophie soll deshalb keinen Anspruch auf den Besitz höchster und unendlicher Wahrheit erheben, und sie soll den Wahrheitsgehalt der grundlegenden kulturellen Ideen an dem gesellschaftlichen Hintergrund messen, dem sie entstammen.

Diese Thesen aus der ›*Kritik der instrumentellen Vernunft*‹ werden von manchen Schülern Horkheimers als Preisgabe früherer Positionen empfunden; tatsächlich bietet das Spätwerk — anders etwa als die Schriften von Marcuse — kaum Ansätze, um daraus eine revolutionäre Theorie zu entwickeln. Auch sein frühes Werk möchte Horkheimer vor falscher Inanspruchnahme geschützt wissen. Als die Essays der dreißiger und vierziger Jahre 1968 endlich neu erschienen, schrieb ihr Autor im Vorwort[4]: »Offen zu sagen, die fragwürdige Demokratie sei bei allen Mängeln immer noch besser als die Diktatur, die ein Umsturz heute bewirken müßte, scheint mir jedoch um der Wahrheit willen notwendig zu sein.« Horkheimer beruft sich auf Rosa Luxemburg, die die von Trotzki und Lenin vollzogene Beseitigung der Demokratie ein Heilmittel nannte, das noch schlimmer sei als das Übel, dem es steuern sollte. Deshalb kann es heute nicht darum gehen, die begrenzte Freiheit des Einzelnen zu negieren oder durch aussichtslose Aktionen zu gefährden. »Dem Vormarsch totalitärer Bürokratie von links Hilfe zu leisten, ist pseudorevolutionär.« Weit dringlicher ist es, die noch vorhandene Freiheit »im Bewußtsein ihrer zunehmenden Bedrohung zu schützen, zu bewahren, womöglich auszudehnen«.

Eingedenk dieser heutigen Position des Autors soll der Leser sich auf die zur ›*Kritischen Theorie*‹ vereinigten älteren Essays einlassen. Horkheimers eigenes

[2] Kritik der instrumentellen Vernunft, S. 8
[3] ibid., S. 169
[4] Kritische Theorie, 2. Bde., S. Fischer Verlag, Frankfurt 1968

Unbehagen gegenüber der Zeitbezogenheit vieler damaliger Äußerungen kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade sie heute ein Beispiel dafür sind, inwiefern Philosophie praktisch werden kann. Mag der Autor darüber auch erschrecken, wundern dürfte es ihn eigentlich nicht. Denn Philosophie, wie er sie in der Nachfolge von Hegel und Marx versteht, zielt stets auf die Vermittlung von Theorie und Praxis. Liegt doch darin gerade ihr Verdienst gegenüber den idealistischen Konstruktionen der bürgerlichen Philosophie, die als Religionsersatz zu erbauen vermochten, um dann später von der saturierten Gesellschaft mit Recht ad acta gelegt zu werden. Kritische Philosophie trägt seit je den Keim möglichen Umsturzes in sich. Das wußten die Herrschenden schon, als sie Sokrates verurteilten.

Hegel, so konservativ er auch immer sein mochte, war von der revolutionären Kraft der philosophischen Idee überzeugt. Der Vierundzwanzigjährige schrieb an seinen Freund Schelling: »Mit der Verbreitung der Ideen, wie alles sein *soll*, wird die Indolenz der gesetzten Leute, alles ewig zu nehmen, wie es ist, verschwinden.« Und noch vierzehn Jahre später schrieb Hegel an Niethammer: »Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist das Reich der Ideen erst revolutioniert, hält die Wirklichkeit nicht aus.« Und Marx, für den die Revolution im Hirn des Philosophen beginnt, hat neben der ökonomischen Dialektik der Produktion immer auch die von Theorie und Praxis gesehen: erst wenn die Theorie sich zur materiellen Gewalt entwickelt, vollendet sich die Revolution. »Die wahre Theorie«, schreibt Marx, »muß innerhalb konkreter Zustände und an bestehenden Verhältnissen klar gemacht und entwickelt werden.« Eben dieses Verfahren wendet Horkheimer durchgehend an — Alfred Schmidt, der Herausgeber der *›Kritischen Theorie‹*, weist mit Recht darauf hin. Und so tun wir gut daran, Horkheimers *›Kritische Theorie‹* gegen die einschränkenden Vorbehalte ihres Autors zu lesen.

Denn es zeigt sich gleich im ersten Band in den ›Bemerkungen über Wissenschaft und Krise‹ von 1932, daß die konkreten Zustände und bestehenden Verhältnisse seither sich nicht so grundlegend verändert haben, daß vielmehr der ihnen innewohnende Trend Horkheimers Gedanken nur bestätigt hat. Die Krise der Wissenschaft, heißt es dort, sei von der allgemeinen Krise nicht zu trennen. »Der geschichtliche Prozeß hat eine Fesselung der Wissenschaft als Produktivkraft mit sich gebracht ... Außerdem wird die Wissenschaft als Produktionsmittel nicht entsprechend angewandt. Das Begreifen der Krise der Wissenschaft hängt von der richtigen Theorie der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation ab; denn die Wissenschaft, als eine gesellschaftliche Funktion, spiegelt in der Gegenwart die Widersprüche der Gesellschaft wider.« Wenn man so mit Marx, wogegen heute von keiner Seite her mehr ein Einwand zu erwarten ist, die Wissenschaft zu den menschlichen Produktivkräften zählt, dann liest man diese nun bald vier Jahr-

zehnte alten ›Bemerkungen‹ nicht ohne Beklemmung. Denn die Krise der Wissenschaft wird sich durch kein noch so reformfreudiges neues Hochschulgesetz beheben lassen. Man wird die Universitäten zwar besser den Bedürfnissen der technokratischen Leistungsgesellschaft anpassen, wofür es sicher vorübergehend gute Argumente gibt, aber sie werden damit weiterhin das Abbild der Widersprüche einer Gesellschaft sein, die trotz des Reichtums an Rohstoffen und Produktionsmitteln Not und dauernde Kriegsgefahr erzeugt und die in der Opposition gegen jedes Bestreben nach einer Verbesserung ungewollt verrät, »daß dieses Haus der Menschheit ein Zuchthaus ist«.

Dergleichen liest sich wie SDS-Ideologie. Aber die Tatsache, daß Horkheimers Thesen aus so brillanten Aufsätzen wie ›Materialismus und Moral‹ und ›Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie‹ heute zu Teilen einer linksradikalen Theorie herhalten müssen, beeinträchtigt die Wahrheit des philosophischen Gedankens so wenig, wie dessen fremde Auslegung ihn jemals zunichte machen könnte. Vernunft, sagt Horkheimer selbst, vermag nur Unwahrheit zu zerstören. »Der Satz, daß richtiges Denken den Gegenstand vernichte, widerspricht sich selbst.« Die konkreten Sachverhalte, an denen dieses Denken sich orientiert, sind überprüfbar.

In der großen Arbeit über ›Autorität und Familie‹ von 1936, die einen umfangreichen Teil des ersten Bandes einnimmt, wird das Dilemma der bürgerlichen Familie analysiert: »Während in der bürgerlichen Blüteperiode zwischen Familie und Gesellschaft die fruchtbare Wechselwirkung stattfand, daß die Autorität des Vaters durch seine Rolle in der Gesellschaft begründet und die Gesellschaft mit Hilfe der patriarchalischen Erziehung zur Autorität erneuert wurde, wird nunmehr die freilich unentbehrliche Familie ein Problem bloßer Regierungstechnik.« Die Familie bildete die ›Keimzelle‹ der bürgerlichen Kultur, in ihr auch formten sich alle autoritären Strukturen zuerst aus. Im Übergang zur Industriegesellschaft erwies sich die Familie so wenig als Einheit wie der Mensch oder der Staat. Krisenhafte Erscheinungen wurden und werden durch staatliche Maßnahmen gebremst. Dennoch erweist sich die zwangshaft gefestigte Familie als Einheit auseinanderstrebender Kräfte. »Die Spannung zwischen der Familie und dem ihrer Autorität widerstrebenden Individuum kommt nicht allein in dem Zwang gegen Söhne und Töchter, sondern auch im Problem des Ehebruchs und der Kindesmörderin zum Ausdruck.« Die Literatur der bürgerlichen Epoche schließlich hat selbst das Bewußtsein der Krise erweckt: die Unangemessenheit der Liebe an ihre bürgerliche Form ist seit der klassischen und romantischen Periode ein immerwährendes Thema der Kunst, die Fehlhaltungen der Gesellschaft bewußt macht und damit das Ende der Epoche zu erkennen gibt. Man denke nur an Ibsen und Strindberg. Kultur sprengt so selbst die Verhältnisse, aus denen sie hervorging.

›Autorität und Familie‹ markiert Positionen, die erst viel später, etwa in den Schriften von Mitscherlich, wieder erreicht wurden. An Horkheimers Analyse der Familie und ihrer totalen Abhängigkeit vom ökonomischen System der Gesellschaft, deren ständige Reproduktion sie leistet, zeigt sich auch die engbegrenzte Leistungsfähigkeit deutscher Familiensoziologie in den fünfziger Jahren, die frisch-fromm-fröhlich-frei um eine wertneutrale, strukturell-funktionale Theorie der Familie bemüht war. Schelskys und Königs Untersuchungen wirken daneben wie Momentaufnahmen, die in jedem Detail richtig sind, aber die Wahrheit des Ganzen verfehlen.

Essay-Sammlungen wie diese sind Bruchstücke einer Konfession. Wesentliche Gedanken des Autors lassen sich in allen Aufsätzen finden. Man ist nicht zur durchgehenden Lektüre der beiden Bände angehalten, der Leser wird sich seine Einstiege selbst suchen. Es ist fast gleichgültig, ob diese über ›Montaigne und die Funktion der Skepsis‹, über die Auseinandersetzung mit Thomas Mann (›Die Philosophie der absoluten Konzentration‹), über die Kritik am Werk Wilhelm Diltheys oder über die Aufsätze zu Bergsons Philosophie erfolgen. Freilich gibt es auch Aufsätze, denen ganz zentrale Bedeutung zukommt und die vor anderen einen Schlüssel für das geben, was ›Kritische Theorie‹ meint.

So verbirgt sich hinter dem akademischen Titel ›Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie‹ nicht nur eine Auseinandersetzung mit den Positionen des Rationalismus und Irrationalismus, die sich in ihrem metaphysischen Anspruch gegenseitig aufheben. Vielmehr wird daraus die kritische Funktion des Materialismus entwickelt: »Der Einzelne vermag in seinem Inneren weder tiefste Gründe noch ein oberstes Wissen zu entdecken; er kann auch nicht zu angeblich letzten Elementen des Seins gelangen. Solche endgültigen Bestimmungen des Denkens und seines Gegenstandes, die von der geschichtlichen Situation und den ihr gestellten Aufgaben absehen, liegen der gesamten idealistischen Philosophie zugrunde. Sie enthalten alle einen Begriff von dogmatischer Totalität. Jede auf ihm beruhende Thematik ist dem Materialismus fremd.« Das später von Habermas ausgeführte Verhältnis von Erkenntnis und Interesse findet sich hier bereits skizziert: »Ein Gott vermöchte gar nichts zu erkennen, weil er keine Bedürfnisse hat.«

Kritische Theorie kennt keine Dogmen, die unverrückbare, ewige Wahrheiten enthalten. Gott und die Religion sind keine Gegenstände für dieses Denken. Wo Horkheimer, wie in dem kurzen Aufsatz ›Gedanke zur Religion‹ (1935), darauf zu sprechen kommt, geschieht das abgeklärt, ohne jedes Sentiment, wie es für Nietzsche oder Marx kennzeichnend war, aber auch ohne jene vitale und zugleich naive Hoffnung, die Ernst Blochs Atheismus die Züge einer säkularisierten Eschatologie verleiht. »Die Menschheit«, sagt Horkheimer, »verliert auf ihrem Wege

die Religion, aber dieser Verlust geht nicht spurlos an ihr vorüber. Ein Teil der Triebe und Wünsche, die der religiöse Glaube wachgehalten hat, werden aus ihrer hemmenden Form gelöst und gehen als produktive Kräfte in die gesellschaftliche Praxis ein.«

Desgleichen vermutet der Materialismus hinter Moral »keine überhistorische Instanz«. Er sieht in der Moral vielmehr eine Lebensäußerung bestimmter Menschen und versucht, »sie aus den Bedingungen ihres Entstehens und Vergehens zu begreifen«. Und das nicht um einer Wahrheit an sich willen. Denn der materialistischen Theorie kommt es nicht darauf an, »Begriffe unverändert durchzuhalten, sondern das Los der Allgemeinheit zu verbessern. In dem Kampf darum haben die Ideen ihren Inhalt verändert. Die Freiheit der Individuen bedeutet heute die Aufhebung ihrer ökonomischen Selbständigkeit in einem Plan.«

An einer solchen Stelle wie hier in ›Materialismus und Moral‹ (1933) zeigt sich die Radikalität, deren der junge Horkheimer bei aller bestechender Noblesse seiner Formulierungen fähig war. Wenn er heute gegen die Barbarei der Diktatur für die begrenzten Möglichkeiten in einer fragwürdigen Demokratie eintritt und an den Idealen der bürgerlichen Revolution festhält, so formulierte er damals, im Jahr, als Hitler die Macht ergriff: »Nicht die Ideen des Bürgertums, sondern Zustände, die ihnen nicht entsprechen, haben ihre Unhaltbarkeit gezeigt. Die Losungen der Aufklärung und der Französischen Revolution haben mehr denn je ihre Gültigkeit.« Nun, darin zeigt sich doch eine Kontinuität des Denkens, deren Horkheimer sich in keiner Zeile zu schämen braucht. Damals sah Horkheimer das Unheil als Katastrophe, die nur dem Untergang der Antike vergleichbar sei, auf uns zukommen. Der Faschismus sollte ihm recht geben, nicht nur mit dem, was er zerstörte, sondern auch mit dem, was auf ihn folgte: in den verhärteten Herrschaftsstrukturen des Westens wie des Ostens hat sich drohendes Unheil perpetuiert.

Wozu da noch Philosophie? Die wahre gesellschaftliche Funktion der Philosophie liegt für Horkheimer in der Kritik des Bestehenden. Dergleichen ist nicht als oberflächliche Nörgelei an diesem oder jenem zu verstehen, »so als ob ein Philosoph ein komischer Kauz wäre . . . Das Hauptziel einer derartigen Kritik ist es, zu verhindern, daß die Menschen sich an Ideen und Verhaltensweisen verlieren, welche die Gesellschaft in ihrer jetzigen Organisationsform ihnen eingibt.« Und »Philosophie«, heißt es in der ›*Kritik der instrumentellen Vernunft*‹, »darf nicht in Propaganda verwandelt werden, nicht einmal für den bestmöglichen Zweck«. Sie kennt keine Gebote, erhebt keinen Anspruch auf Erlösung, sie kann einzig das Denken in Bezug zur Realität bringen und die Mythen, die Herrschaft uns aufzwingt, angreifen und destruieren, damit wir dem Anspruch des technologischen Apparats nicht blindlings verfallen und es mit unserer Freiheit nicht ganz zu Ende geht.

Kurt Jürgen Huch · Interesse an Emanzipation

Jürgen Habermas und das Problem einer materialistischen Erkenntnistheorie

I

»Die ›Idee‹ blamierte sich immer, soweit sie von dem ›Interesse‹ unterschieden war«, schreibt Marx im VI. Kapitel der *›Heiligen Familie‹* [1] gegen Bruno Bauers These, »alle großen Aktionen der bisherigen Geschichte« seien »von vornherein verfehlt« gewesen, »weil die Masse sich für sie interessiert und enthusiasmiert hatte« und weil ihre leitende Idee »von der Art war, daß sie sich mit einer oberflächlichen Auffassung begnügen, also auch auf den Beifall der Masse rechnen mußte«.[2] Die Idee blamiert sich immer dann, d. h., sie wird zur Ideologie, wenn die Praxis, die sich auf sie beruft, ihrem Bedeutungsinhalt widerspricht; wenn also, zum Beispiel, eine Gesellschaft die Ideen der Freiheit und der Gleichheit auf ihre Fahnen schreibt und zugleich der Mehrheit ihrer Mitglieder materielle Gleichheit und Freiheit vorenthält. »Ist also die Revolution verfehlt, so ist sie verfehlt, weil die Masse, innerhalb deren Lebensbedingungen sie wesentlich stehenblieb, eine exklusive, nicht die Gesamtheit umfassende, eine beschränkte Masse war. Nicht weil die Masse sich für die Revolution ›enthusiasmierte‹ und ›interessierte‹, sondern weil der zahlreichste, der von der Bourgeoisie unterschiedene Teil der Masse in dem Prinzip der Revolution nicht sein wirkliches Interesse, nicht sein eigentümliches revolutionäres Prinzip, sondern *nur* eine ›Idee‹, also nur einen Gegenstand des momentanen Enthusiasmus und einer nur scheinbaren Erhebung besaß.«[3] Das Interesse der Bourgeoisie geht dahin, Freiheit und Gleichheit als *reine*, von natürlichen Interessen geläuterte Ideen erscheinen zu lassen, weil sie als solche zweierlei wirksam zu verschleiern vermögen: daß es in der bürgerlichen Gesellschaft konkrete Freiheit und Gleichheit nur für die Bourgeoisie gibt und daß diese Ideen notwendig Ausdruck und Gegenstand eines *allgemeinen* Interesses sind.

Wie mit Freiheit und Gleichheit, so verhält es sich mit allen übrigen Ideen. Der Platonische Kosmos verdankt seine regulative Gewalt über die Welt des Kontingenten der Tatsache, daß er ihr gerade nicht von Ewigkeit her als reine Transzendenz gegenübersteht, sondern Resultat eines Abstraktionsprozesses ist, in welchem, was dann Idee heißt, allererst von Kontingenz gereinigt wurde. Wenn der Mensch sich im Eros, »durch Negation alles Diffusen, Nichtidentischen, Sinn-

[1] Karl Marx, Frühe Schriften, 1. Bd., hg. v. H.-J. Lieber und P. Furth, Darmstadt 1962, S. 761.
[2] A.a.O. [3] A.a.O., S. 762.

lichen«[4], zur Idee erhebt, so vollzieht er diesen Abstraktionsprozeß in sich selbst nach. »Der Eros aber kann zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen nur vermitteln, weil beide sich derselben Genesis verdanken und Sein hier wie dort Identität bedeutet, der Mensch also in Gott die eigene Identität zu lieben vermag.«[5] Die göttliche Idee ist das invariante Korrelat, dessen die menschliche Identität, die an der Überwindung des dämonischen Zeitalters gewachsen, aber noch immer wenig gefestigt ist, zu ihrer Stabilisierung bedarf. Solches Interesse an stabiler Identität, das die Konstitution eines ewigen Ideenkosmos (durch die Philosophie) erst stiftete, schließt jedoch das Interesse an dessen objektiver Geltung ein. »Wäre die Identität des reinen Seins als ein objektivistischer Schein durchschaut worden, hätte sich die Identität des Ich an ihr nicht formieren können. Daß das Interesse verdrängt wird, gehört noch zu diesem Interesse selber.«[6]

II

Was in diesem Zusammenhang, und primär bei Habermas, ›Interesse‹ heißt, ist weder eine psychologische noch eine ästhetische oder eine politisch-ökonomische Kategorie; es ist überhaupt keine empirische, sondern eine *transzendentale* Bestimmung. Interessen sind, Habermas zufolge, »Grundorientierungen, die an bestimmten fundamentalen Bedingungen der möglichen Reproduktion und Selbstkonstituierung der Menschengattung, nämlich an Arbeit und Interaktion, haften«.[7]

Der Begriffe Arbeit und Interaktion hat sich Habermas beim frühen Hegel versichert[8], in dessen Jenenser Realphilosophie eine eigentümliche, in späteren Systementwürfen aufgegebene Konzeption vom Bildungsprozeß des selbstbewußten Geistes entfaltet wird. Während Kant unter dem Titel einer ursprünglich-synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption von einer reinen, sich auf sich beziehenden Ich-Identität ausgeht und auch Fichte mit dem Begriff des sich setzenden Ich, das bei seinem Anderen zugleich bei sich selbst ist, die Sphäre der ›einsamen‹ Reflexion nicht überschreitet, nimmt Hegel ein komplementäres Verhältnis zweier sich erkennender Individuen als ursprünglich an. Diese Annahme ist keine willkürliche Konstruktion, sondern ergibt sich aus der alltäglichen Erfahrung, daß jedes individuelle Selbstbewußtsein sich erst auf der Basis wechselseiti-

[4] Karl Heinz Haag, Das Unwiederholbare. In: Zeugnisse, Frankfurt am Main 1963, S. 153.
[5] A.a.O.
[6] Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹, edition suhrkamp 287, Frankfurt am Main 1968, S. 154.
[7] Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt am Main 1968, S. 242.
[8] Vgl. zum folgenden Habermas, Technik und Wissenschaft, S. 9 ff.

ger Anerkennung bildet. Individuation ist zugleich Sozialisation, und umgekehrt. Was beide Prozesse, was das Einzelne wie das Allgemeine umgreift und ermöglicht, ist bei Hegel der Geist. Sein Träger ist die Familie. Sie ist das Medium, in dem sich kommunikatives Handeln, Interaktion vollzieht und, als deren Resultat, die Identität des Selbstbewußtseins formiert. Bei dieser Formierung sind aber noch zwei andere Kategorien wesentlich: Sprache und Arbeit. Die *Sprache* scheidet Bewußtsein und natürliches Sein. Das Individuum tritt von den Dingen zurück und vermag doch mittels seiner Symbole jederzeit wieder bei ihnen zu sein. Es ist ebensosehr bei den Dingen wie bei sich selbst. Wie die Sprache das Diktat der unmittelbaren Anschauung bricht und das Chaos der mannigfaltigen Empfindungen zu identifizierbaren Gegenständen organisiert, so bricht die *Arbeit* das Diktat der unmittelbaren Begierde. Auch in ihr tritt das Individuum von den Dingen zurück: mittels seiner Werkzeuge. In den Instrumenten sedimentiert sich die Erfahrung, die es mit den Objekten seiner Begierde gemacht hat; sie sind das Allgemeine gegenüber den ephemeren Befriedigungen — so, wie die sprachlichen Symbole das Bleibende gegenüber den vergänglichen Wahrnehmungen sind. Die Symbole ermöglichen das Wiedererkennen des Selben; die Instrumente halten die Regeln fest, nach denen die Unterwerfung der Natur beliebig wiederholt werden kann. — Sprache ist jedoch von Interaktion nicht zu trennen. Ohne sie ist kommunikatives Handeln undenkbar, insofern, als erst die allgemein, intersubjektiv geltenden und konstanten Bedeutungen Orientierungen auf Gegenseitigkeit, also komplementäre Verhaltenserwartungen gestatten. Die gegenseitige Anerkennnung der Individuen, die Sozialisation setzt sprachliche Verständigung voraus; für die Familie und, in weiterer Konsequenz, die Gesellschaft ist sie conditio sine qua non.

Arbeit und Interaktion, instrumentales und kommunikatives Handeln, technische Verfügung über Naturprozesse und lebenspraktische, intersubjektive Verständigung sind die Bedingungen, unter denen sich das Selbstbewußtsein der Menschengattung ursprünglich konstituiert. Sie haben in gleicher Weise deren Selbsterhaltung ermöglicht wie ihre Entwicklung über bloße Selbsterhaltung hinausgetrieben. Diese Entwicklung zu höheren Formen der Vergesellschaftung schreibt die philosophische Anthropologie traditionellerweise der fortschreitenden *Erkenntnis* zu. Das ist nicht a priori falsch; wie Habermas jedoch demonstriert, greift ein solcher Ansatz zu kurz: er läßt außer acht, daß die Erkenntnisprozesse, an die Vergesellschaftung allerdings gebunden ist, ihrerseits von spezifischen Orientierungen abhängig sind, innerhalb welcher die zu erkennende Realität notwendig erscheint. Das erkennende Bewußtsein ist insoweit nicht, wie der Deutsche Idealismus glauben mochte, ›frei‹; die Vermittlung von Subjekt und Objekt ist nicht Resultat *seiner* Synthesis, sondern je schon durch die Einstellung auf technische Verfügung und lebenspraktische Verständigung hergestellt. Sofern die Gattung in ihrer Exi-

stenz und Reproduktion auf diese angewiesen ist, an ihrer Erweiterung also vital interessiert sein muß, bezeichnen sie *Interessen*, durch welche der Objektbereich möglicher Erkenntnis transzendental definiert ist.

III

Von einer bestimmten Entwicklungsstufe an muß, wenn der Bildungsprozeß der Gattung nicht in Gefahr geraten soll, Erkenntnis die Gestalt methodischer Forschung, organisierter Wissenschaft annehmen. Die Moderne kennt wesentlich zwei Typen von Wissenschaften: empirisch-analytische, ›Natur‹-, und historisch-hermeneutische, ›Geistes‹-Wissenschaften. Zu deren Selbstverständnis gehört indes nicht zuletzt der Anspruch, von dogmatischen Positionen und natürlichen Lebensinteressen unbeeinflußt zu prozedieren. Inwiefern liegen ihnen trotzdem erkenntnisleitende Interessen zugrunde?

Habermas ist dieser Frage in seiner Frankfurter Antrittsvorlesung *›Erkenntnis und Interesse‹*[9] nachgegangen. Die empirisch-analytischen Wissenschaften, so zeigt die Untersuchung, koinzidieren auf eigentümliche Weise mit der antiken Ontologie: wie diese auf der objektiven Realität der Ideen insistiert, die sie selbst ursprünglich geschaffen hat, so halten jene daran fest, daß mit den ›Tatsachen‹, wie sie sich empirisch darstellen, ein evident Unmittelbares ohne subjektive Zutat gegeben sei — wiewohl doch der Rahmen, in dem die ›Tatsachen‹ erscheinen, in der Regel die *kontrollierte* Beobachtung ist, bei der Anfangsbedingungen erzeugt und die Erfolge der dabei ausgeführten Operationen gemessen werden. Konstituieren sich die erfahrungswissenschaftlich relevanten Tatsachen also erst mittels einer vorgängigen Organisation der Erfahrung, so darf gefragt werden, unter welchem Gesichtspunkt diese Organisation vollzogen wird. Darauf läßt sich sinnvollerweise nur antworten: unter dem des Interesses an informativer Sicherung und Erweiterung erfolgskontrollierten instrumentalen Handelns, also an jederzeit und überall möglicher technischer Verfügung über vergegenständlichte Naturprozesse. — Die historisch-hermeneutischen Wissenschaften orientieren sich in einem anderen Bezugssystem. Statt der Beobachtung bedienen sie sich des ›Sinnverstehens‹, um zu den Tatsachen zu gelangen. Der Interpret ›fühlt sich ein‹; er versetzt sich in den Horizont der Welt oder der Sprache, aus der ein überlieferter Text seinen jeweiligen Sinn bezieht. Aber auch hier konstituieren sich die Tatsachen nicht unabhängig von den Standards ihrer Feststellung. Wie bei den empirisch-analytischen Wissenschaften der Zusammenhang von Meßoperationen und Erfolgskontrollen, so wird bei den hermeneutischen das an der Ausgangssituation haftende Vorver-

[9] A.a.O., S. 146 ff.

ständnis des Interpreten unterschlagen, durch das hermeneutisches Wissen stets vermittelt ist. Denn der Interpret versteht seinen Text nur in dem Maß, als sich mit ihm zugleich seine eigene Welt erschließt. Er stellt eine Kommunikation zwischen dieser und der durch den Text tradierten Welt her; er erfaßt den Gehalt des Tradierten, indem er die Tradition auf sich und seine Situation anwendet. Die hermeneutische Forschung verbindet auf spezifische Weise Auslegung mit Applikation; das legt den Schluß nahe, daß sie die Wirklichkeit unter dem leitenden Interesse an der Sicherung und Erweiterung intersubjektiver, lebenspraktischer Verständigung, am Konsensus von im Rahmen einer tradierten Kommunikation Handelnden erschließt.

Das Selbstverständnis der modernen, positivistisch verfahrenden Natur- und Geisteswissenschaften schließt jedoch die Reflexion auf die ihnen zugrundeliegenden Erkenntnisinteressen aus, in gleicher Weise die Reflexion auf die für die Beschaffenheit der ›Tatsachen‹ konstitutive Rolle des erkennenden Subjekts. Es kennt überhaupt keine erkenntniskritische Infragestellung des eigenen Tuns. Für den Positivismus ist die Existenz der Wissenschaften eine Tatsache unter Tatsachen, die ihren Sinn in sich trägt; der Sinn von Erkenntnis ist durch die — allerdings grandiose — Leistung der modernen Wissenschaften definiert. Mit der Bildung dieses Selbstverständnisses ist nicht zufällig die Auflösung der *Erkenntnistheorie* und ihre Überführung in Methodologie, in Wissenschaftstheorie einhergegangen. Eben dieser Vorgang ist es, den Habermas in seinem Buch ›*Erkenntnis und Interesse*‹ nachzeichnet:

»Ich unternehme den historisch gerichteten Versuch einer Rekonstruktion der Vorgeschichte des neueren Positivismus in der systematischen Absicht einer Analyse des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse. Wer dem Auflösungsprozeß der Erkenntnistheorie, der an ihrer Stelle Wissenschaftstheorie zurückläßt, nachgeht, steigt über verlassene Stufen der Reflexion. Diesen Weg aus einer auf den Ausgangspunkt zurückgewendeten Perspektive wieder zu beschreiten, mag helfen, die vergessene Erfahrung der Reflexion zurückzubringen. Daß wir Reflexion verleugnen, *ist* der Positivismus.«[10]

IV

›Erkenntnistheorie‹ ist die retrospektive, erst im 19. Jahrhundert aufgekommene Bezeichnung für eine Sache, die eigentlich die Sache der neueren Philosophie überhaupt ist: für die Frage nach der Möglichkeit zuverlässiger Erkenntnis. Kant hat sie zuerst in dieser transzendentalen Form gestellt und damit der Erkenntnistheorie

[10] Habermas, Erkenntnis und Interesse, S. 9.

zum Bewußtsein ihrer selbst verholfen. Er geht von einer Erkenntnis aus, die ihm prototypisch für Wissenschaft scheint: der mathematischen und der physikalischen, und unternimmt es, die Organisation des dort offenbar bewährten Erkenntnisvermögens zu untersuchen. Das bedeutet aber, daß der Kritizismus so kritisch gar nicht ist, wie er auftritt: er supponiert vorbehaltlos die normative Geltung einer ganz bestimmten Kategorie von Erkenntnis und will alle übrige, vorab die metaphysische, an ihr orientieren. Die Erkenntniskritik hat sich, ehe sie ihr Geschäft beginnt, bereits für eine besondere Art von Erkenntnis als die allein wahre entschieden und verzichtet darauf, *diese* Entscheidung selbst zum Gegenstand der Kritik zu machen. Aber jene normative Geltung kommt der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht je schon zu; sie ist geschichtlich vermittelt. »Die Erkenntnistheorie vermeint, nichts in Anspruch zu nehmen als ihren reinen Vorsatz, radikal zu zweifeln. In Wahrheit stützt sie sich auf ein kritisches Bewußtsein, das Resultat eines ganzen Bildungsprozesses ist. So ist sie Nutznießerin einer Reflexionsstufe, die sie nicht eingesteht und darum auch nicht legitimieren kann.«[11]

Die Hegelsche Phänomenologie des Geistes, die auf dieser Einsicht basiert, sucht den Bildungsprozeß des kritischen Bewußtseins, »die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft«[12], zu rekonstruieren. Sie geht hinter die unausgesprochenen Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnistheorie zurück: die Voraussetzung eines normativen Begriffs von Wissenschaft, eines ebenso normativen Begriffs vom Erkenntnissubjekt und einer starren Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Der Nachvollzug des Bildungsprozesses erweist Naturwissenschaft als *eine* der Formen des ›erscheinenden Wissens‹; ebenso wird die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins, die Kant zur Schiedsinstanz in Fragen reiner Vernunfterkenntnis bestellt hatte, zu *einer* der Gestalten des erscheinenden Geistes herabgesetzt. Das heißt, sie wird — durch ›bestimmte Negation‹ — ihrer relativen Unwahrheit überführt; sie ist als Moment des Bildungsprozesses kein absolut Gewisses, in dem dieser zum Stillstand käme.

Gleichwohl ist auch Hegel in den Kantischen Fehler verfallen, einen bestimmten Begriff von Wissenschaft zum allein maßgebenden zu deklarieren: am Ende der Phänomenologie identifiziert er das kritische Bewußtsein der Erkenntnistheorie mit dem ›absoluten Wissen‹. Diese Wendung kann nur so verstanden werden, daß er überzeugt ist, mit der phänomenologischen Untersuchung den erkenntniskritischen Ansatz nicht zu radikalisieren, sondern überflüssig zu machen, und davon ausgeht, daß die ›phänomenologische Erfahrung‹ sich immer schon im Medium einer absoluten Bewegung des Geistes halte und deshalb notwendig im ›absoluten

[11] A.a.O., S. 23.

[12] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 67.

Wissen‹ terminieren müsse. Aber vor der Norm des ›absoluten Wissens‹ können die Einzelwissenschaften sich nur als beschränkt, als *dessen* Einschränkungen erweisen, denen eine eigene Existenz gar nicht zukommt. »Indem sich Philosophie als die eigentliche Wissenschaft behauptet, verschwindet das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft« — von dem Kant ausgegangen war — »überhaupt aus der Diskussion.«[13] Erst das hat den Positivismus ermöglicht. »Ihm hätte allein Marx den Sieg streitig machen können. Denn er ist Hegels Kritik an Kant gefolgt, ohne die identitätsphilosophische Grundannahme, die Hegel an einer unzweideutigen Radikalisierung der Erkenntnistheorie hemmt, zu teilen.«[14]

Marx' erkenntnistheoretischer Ansatz zeigt sich in der ersten These gegen Feuerbach: der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus sei, »daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv«.[15] Der Begriff der ›sinnlich menschlichen Tätigkeit‹ zielt auf die *Konstitution* der Gegenstände, welche als natürliche mit der Natur das Moment des Ansichseins teilen, durch die Tätigkeit des Menschen aber zugleich erzeugte Gegenstände sind. Menschliche Tätigkeit wird von Marx als transzendentale Leistung begriffen, die jedoch in realen Arbeitsprozessen fundiert ist. »Subjekt der Weltkonstitution ist nicht ein transzendentales Bewußtsein überhaupt, sondern die konkrete Menschengattung, die unter natürlichen Bedingungen ihr Leben reproduziert.«[16] Das heißt, die ›sinnlich menschliche Tätigkeit‹ schafft sowohl die faktischen Bedingungen für die Reproduktion des Lebens wie die transzendentalen Bedingungen der möglichen Objektivität von Gegenständen der Erfahrung; sie reguliert den ›Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur‹ und konstituiert in eins damit eine Welt. Und in dem Maß, in dem die Gattung sich als Träger dieser Tätigkeit transparent wird, setzt sie, erzeugt sie sich zugleich als gesellschaftliches Subjekt. In diesem Sinn hat Marx die Hegelsche Kantkritik materialistisch eingeholt: »Die Identität des Bewußtseins, die Kant als Einheit des transzendentalen Bewußtseins verstanden hat, ist *erarbeitete* Identität.«[17]

Gerade hierin, in der Marxschen Annahme einer Selbstkonstitution der Menschengattung *allein* durch Arbeit, liegt aber eine merkwürdige Einseitigkeit. Denn in seiner Gesellschaftstheorie hat Marx neben den Produktivkräften sehr wohl auch die Produktionsverhältnisse, die Momente von Herrschaft und Ideologie berücksichtigt; in das philosophische Bezugssystem aber wird diese Seite der Praxis nicht einbezogen. »In seinen inhaltlichen Analysen begreift Marx die Gattungsgeschich-

[13] Erkenntnis und Interesse, S. 35.
[14] A.a.O.
[15] Karl Marx, Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1953, S. 339.
[16] Erkenntnis und Interesse, S. 38.
[17] A.a.O., S. 55.

te unter Kategorien der materiellen Tätigkeit *und* der kritischen Aufhebung von Ideologien, des instrumentalen Handelns *und* der umwälzenden Praxis, der Arbeit *und* der Reflexion in einem; aber Marx interpretiert, was er tut, in dem beschränkteren Konzept einer Selbstkonstitution der Gattung allein durch Arbeit.«[18] Das impliziert, daß die Entwicklung der Produktivkräfte, der Fortschritt von Wissenschaft und Industrie eo ipso zur Emanzipation eines selbstbewußten, den Produktionsprozeß beherrschenden Gesamtsubjekts führen müßte. Aber gerade einen derartigen Saint-Simonismus hat Marx kompromißlos bekämpft. Der Blick in die Geschichte belehrte ihn, daß der gesellschaftliche Produktionsprozeß nicht unabhängig von dem institutionellen Rahmen betrachtet werden kann, in dem er erscheint. Und dieser Rahmen ist nicht ein unmittelbares Resultat von Arbeitsvorgängen; er repräsentiert nicht unmittelbar eine Stufe der technologischen Entwicklung, sondern ein Verhältnis sozialer Gewalt, nämlich die Macht einer sozialen Klasse über eine andere. »Die Emanzipation von äußerer Naturgewalt verdankt eine Gesellschaft den Arbeitsprozessen, nämlich der Erzeugung technisch verwertbaren Wissens . . .; die Emanzipation vom Zwang der internen Natur gelingt im Maße der Ablösung gewalthabender Institutionen durch eine Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs, die einzig an herrschaftsfreie Kommunikation gebunden ist. Das geschieht nicht unmittelbar durch produktive Tätigkeit, sondern durch die revolutionäre Tätigkeit kämpfender Klassen . . . Beide Kategorien von gesellschaftlicher Praxis zusammengenommen ermöglichen, was Marx, Hegel interpretierend, den Selbsterzeugungsakt der Gattung nennt.«[19]

Die Reduktion dieses Selbsterzeugungsaktes auf Arbeit hat, Habermas zufolge, der positivistischen Verkümmerung von Erkenntnistheorie endgültig den Weg geebnet. Denn sie führt in der Konsequenz, wie bei Kant und Hegel, zur Etablierung einer bestimmten Kategorie von Wissenschaft als normativer. Darüber, welche Kategorie dies sei, kann es schwerlich Zweifel geben, betrachtet Marx doch »die gesellschaftliche Bewegung als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen«.[20] Marx hat stets, um die Wissenschaftlichkeit seiner Analysen zu demonstrieren, diese Analogie zu den Naturwissenschaften betont. Seine frühe, in den Pariser Manuskripten dargelegte Intention hat er nie explizit revidiert: »Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von dem Menschen, wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird *eine* Wissenschaft sein.«[21] Diese eine,

[18] A.a.O., S. 59. [19] A.a.O., S. 71 f.

[20] Karl Marx, Ökonomische Schriften, 1. Bd., hg. v. H.-J. Lieber und B. Kautsky, Darmstadt 1962, S. XXIX.

[21] Marx, Frühe Schriften, a.a.O., S. 604.

diese Universalwissenschaft aber: der wissenschaftliche Materialismus hat bei Marx die gleiche Funktion wie das ›absolute Wissen‹ bei Hegel: er kassiert den erkenntniskritischen Ansatz. Wie bei Hegel die Wissenschaft in Philosophie, so geht bei Marx die Philosophie in Wissenschaft auf. Und dabei bleibt es für die nächsten hundert Jahre.

Der Positivismus, welcher jetzt mit Comte und Mach auf den Plan tritt, fragt nicht länger nach Bedingungen und Sinn von Erkenntnis; diese Frage ist für ihn durch die Tatsache der modernen Wissenschaften überflüssig geworden. Wissenschaftstheorie, die an die Stelle der Erkenntnistheorie tritt, hat »die prohibitive Funktion, die Forschung gegen eine erkenntnistheoretische Selbstreflexion abzuschirmen. Philosophisch an ihr ist nur das eine Moment, das zur Immunisierung der Wissenschaften gegen Philosophie nötig ist.«[22]

Der Vormarsch des Positivismus ist jedoch nicht ungebrochen verlaufen. Zwei Zeitgenossen Machs: Peirce und Dilthey haben gegen Ende des letzten Jahrhunderts Ansätze zu seiner Selbstreflexion unternommen — Peirce innerhalb der Naturwissenschaften, Dilthey innerhalb der Geisteswissenschaften. Habermas ist diesen Ansätzen in detaillierten Analysen nachgegangen, deren Resultate wir bereits antizipiert haben; denn die Einsicht in den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse, welchen die Antrittsvorlesung untersucht, hat Habermas an Peirce und Dilthey gewonnen. Beide haben die Selbstreflexion der positivistisch verfahrenden Wissenschaften bis zu einem Punkt getrieben, an dem deren erkenntnisleitende Interessen, welche in *Lebenszusammenhängen* des instrumentalen und des kommunikativen Handelns wurzeln, sichtbar wurden. Aber sie haben weder den Begriff des Erkenntnisinteresses gebildet noch das, was er intendiert, eigentlich erfaßt. Denn dies wäre nur in einem Bezugsrahmen möglich gewesen, der Peirce und Dilthey fremd war: »eben innerhalb des Konzeptes einer als Bildungsprozeß begriffenen Gattungsgeschichte«.[23]

V

Habermas geht von einem solchen Konzept aus. Das befähigt ihn, jene Radikalisierung der Erkenntnistheorie wirklich zu vollziehen, zu der sich bei Hegel und Marx nur Ansätze finden, und damit die durch den Positivismus verlassene Dimension der Erkenntnistheorie neu zu erschließen. Radikale Erkenntnistheorie, so ist Habermas' These, muß notwendig die Form der *Gesellschaftstheorie* annehmen, denn weder das erkennende Subjekt noch die zu erkennende Objektivität können

[22] Erkenntnis und Interesse, S. 88 f.
[23] A.a.O., S. 243.

unabhängig vom soziohistorischen Kontext gedacht werden. Prolegomena zu einer solchen ›Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie‹, also zu einer spezifisch *materialistischen Erkenntnistheorie*, hat Habermas in Anknüpfung an seine Marxkritik entwickelt.

Sie zentriert im Begriff einer materialistisch interpretierten Synthesis, der man bei Marx nicht dem Buchstaben, aber dem Sinn nach begegnet. Bei Kant, Fichte und Hegel ist Synthesis die Leistung eines transzendentalen Bewußtseins; sie bezeichnet einen logischen Zusammenhang, wie er beispielhaft in der Form des Urteils zum Ausdruck kommt. Kant rekurriert auf die formale Logik, um aus der Urteilstafel die Kategorien des Verstandes zu gewinnen; Fichte und Hegel knüpfen an die transzendentale Logik Kants an — der erstere, um aus der reinen Apperzeption die Tathandlung des absoluten Ich, der letztere, um aus den Antinomien der reinen Vernunft die dialektische Bewegung des absoluten Begriffs zu rekonstruieren. Vollzieht sich Synthesis dagegen nicht im Medium des Denkens, sondern des Arbeitens, so ist ihr Substrat nicht länger ein Zusammenhang von Sätzen, sondern das System der gesellschaftlichen Arbeit, sie selbst nicht länger eine Tätigkeit des Gedankens, sondern materielle Produktion. Diese Art Synthesis meint Marx, wenn er erklärt, »daß die vielgerühmte ›Einheit des Menschen mit der Natur‹ in der Industrie von jeher bestanden und in jeder Epoche je nach der geringeren oder größeren Entwicklung der Industrie anders bestanden hat, ebenso wie der ›Kampf‹ des Menschen mit der Natur, bis zur Entwicklung seiner Produktivkräfte auf einer entsprechenden Basis«.[24] — Nun entwickeln sich, wie Marx selbst erkannt hat, die Produktivkräfte stets unter spezifischen, ihrem jeweiligen Stand entsprechenden Produktionsverhältnissen. Geraten sie mit diesen in Widerspruch, so entstehen Antagonismen, die sich schließlich in Revolutionen entladen: die durch die Produktionsverhältnisse am stärksten unterdrückte Klasse geht gegen die herrschende und die Sozialordnung bestimmende Klasse vor. In diesem Sinn ist die Geschichte eine ›Geschichte von Klassenkämpfen‹. Und insofern der arbeitende, im ›Stoffwechsel‹ mit der Natur befindliche Mensch jederzeit das Produkt dieser Geschichte ist, muß der materialistische Begriff von Synthesis notwendig eine zweite Dimension aufnehmen: neben der Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit diejenige durch Klassenkampf. »Die Synthesis durch Arbeit vermittelt das gesellschaftliche Subjekt mit der äußeren Natur als ihrem Objekt. Aber dieser Vermittlungsprozeß ist verschränkt mit einer Synthesis durch Kampf, welche ihrerseits zwei einander zum Objekt machende Teilsubjekte der Gesellschaft, nämlich soziale Klassen, vermittelt. In beiden Vermittlungsprozessen ist Erkenntnis, die Synthesis von Erfahrungsmaterial und Formen des Geistes, nur ein Moment: dort wird die Wirklich-

[24] Marx/Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1959, S. 43.

keit unter technischen, hier unter praktischen Gesichtspunkten interpretiert. Die Synthesis durch Arbeit stellt eine theoretisch-technische, die durch Kampf eine theoretisch-praktische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt her. Dort bildet sich Produktionswissen, hier Reflexionswissen.«[25] Das Reflexionswissen stiftet Klassenbewußtsein. Sofern materialistische Erkenntnistheorie der Hegelschen Kantkritik, wie sie in der Phänomenologie des Geistes vorgetragen wird, folgt, ohne deren identitätsphilosophische Grundannahme zu teilen, müßte sie den Weg des erscheinenden Klassenbewußtseins rekonstruieren, der in diesem Bezugsrahmen freilich von der Entwicklung des Systems der gesellschaftlichen Arbeit gebahnt würde. Wie in der Phänomenologie müßte sie sich in den Bildungsprozeß, den sie erinnert, selber einbezogen wissen und ihr eigenes empirisches Bewußtsein der Ideologiekritik unterwerfen. »Das erkennende Bewußtsein kann . . . die Traditionsgestalt, in der es sich vorfindet, nur in dem Maße abstreifen, in dem es den Bildungsprozeß der Gattung als eine jeweils durch Produktionsprozesse vermittelte Bewegung des Klassenantagonismus begreift, sich selber als Resultat der Geschichte des erscheinenden Klassenbewußtseins erkennt und dadurch *als* Selbstbewußtsein von objektivem Schein befreit.«[26]

Eine materialistische Erkenntnistheorie hätte in mindestens ebenso starkem Maß wie an Marx an die *Psychoanalyse* anzuknüpfen, ist doch auch deren Intention eine durch Erkenntnis vermittelte Befreiung von objektivem Schein. Auch in ihr geht es um die Rekonstruktion eines — allerdings individuellen — Bildungsprozesses, dessen Produkt, das neurotische Subjekt, die Objektivationen der eigenen Geschichte als fremde, von außen kommende Zwänge erfährt.

Die Psychoanalyse[27] ist zunächst als besondere Form der Interpretation aufgetreten; Freud hat die Traumdeutung am Vorbild der philologischen Hermeneutik orientiert. Aber diese Beziehung ist eine nur formale: inhaltlich hat die Psychoanalyse bei dem zu interpretierenden Text eine spezifische Dimension zu berück-

[25] Erkenntnis und Interesse, S. 77. — Habermas erklärt in seinem Vorwort, seine Untersuchung könne nicht »mehr als den Stellenwert eines Prolegomenon« beanspruchen; er könne »nur um den Preis des Dilettantismus auf eine Gesellschaftstheorie vorgreifen, zu der ich Zugang durch eine Selbstreflexion der Wissenschaft erst *gewinnen* möchte« (S. 9). Vielleicht liegt es an diesem propädeutischen Selbstverständnis, daß hier einige Fragen offenbleiben, welche in einer (durch ein solches Selbstverständnis implizit annoncierten) systematischen Gesellschaftstheorie zu klären wären: Wie verhält sich materialistische Synthesis zum Erkenntnisinteresse? Von beiden wird gesagt, sie stifteten ursprünglich die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Wie verhalten sich folglich das Produktionswissen zu den Natur- und das Reflexionswissen zu den Geisteswissenschaften? Fiele das Reflexionswissen nach der Habermasschen Disposition nicht unter die Kategorie der (noch zu betrachtenden) *kritischen* Wissenschaften?

[26] A.a.O., S. 84.

[27] Größer als bei anderen Abschnitten ist bei demjenigen über Freud, vielleicht dem originellsten in ›Erkenntnis und Interesse‹, das Bedauern, daß er hier nur in kaum zulässiger Verkürzung wiedergegeben werden kann; weniger als bei jenen kann die Wiedergabe die intensive Lektüre ersetzen.

sichtigen, mit der die Philologie nicht zu rechnen braucht. Diese geht, auf dem Weg über die Aneignung des objektiven Geistes, auf den intentionalen Zusammenhang des subjektiv Vermeinten zurück. Sie bleibt auf eine Sprache eingeschränkt, in der sich *bewußt* Intendiertes ausdrückt. Was sie an kritischer Arbeit, etwa bei der Aufbereitung von Texten, beseitigt, sind akzidentelle Mängel, die stets auf äußere Einwirkungen zurückgehen. Die psychoanalytische Interpretation dagegen hat es nicht mit Sinnzusammenhängen in der Dimension des bewußt Intendierten zu tun; ihre kritische Arbeit beseitigt keine akzidentellen Mängel. Verstümmelungen im Text — etwa im Traumtext — haben *als solche* einen Sinn und lassen sich erst beheben, wenn dieser Sinn erfaßt wird. Der Analytiker bringt den Patienten dazu, die eigenen, von ihm selbst verstümmelten und entstellten Texte lesen und Symbole aus einer privatsprachlich verzerrten Ausdrucksweise in die der öffentlichen Kommunikation übersetzen zu lernen. »Diese Übersetzung erschließt einer bis dahin blockierten Erinnerung die genetisch wichtigen Phasen der Lebensgeschichte und macht den eigenen Bildungsprozeß bewußt: insofern zielt die psychoanalytische nicht wie die geisteswissenschaftliche Hermeneutik auf das Verstehen symbolischer Zusammenhänge überhaupt, sondern der Akt des Verstehens, zu dem sie führt, ist Selbstreflexion.«[28]

Freud hat neben Störungen des individuellen Bildungsprozesses auch solche des kollektiven betrachtet. Die ›Diagnose von Gemeinschaftsneurosen‹, welche nicht wie die der Einzelneurosen vom Kontrast zwischen dem Patienten und seiner ›normalen‹ Umgebung ausgehen kann, stützt sich auf eine Untersuchung der kulturellen Entwicklungsgeschichte der Menschengattung, des ›Kulturprozesses‹. Sie erweist den der Kultur zugrundeliegenden Triebverzicht als primär ökonomische Notwendigkeit: »Das Motiv der menschlichen Gesellschaft ist im letzten Grunde ein ökonomisches; da sie nicht genug Lebensmittel hat, um ihre Mitglieder ohne deren Arbeit zu erhalten, muß sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung weg auf die Arbeit lenken. Also die ewige, urzeitliche, bis auf die Gegenwart fortgesetzte Lebensnot.«[29] Unter dieser Voraussetzung: daß die Versagungen ökonomischem Mangel entspringen, sind sie aber eine historisch variable Größe. Das Maß der gesellschaftlich notwendigen Repression hängt dann offenbar von der Entwicklung der Produktivkräfte ab. Je mehr die technische Verfügungsgewalt über die Natur sich erweitert und der Realitätsdruck sich lockert, um so schwächer wird die vom System der Selbsterhaltung erzwungene Triebzensur, um so stärker die Organisation des Ich und seine

[28] Erkenntnis und Interesse, S. 280.
[29] Sigm. Freud, Gesammelte Werke (Imago), London 1940 ff., Bd. XI, S. 322.

Fähigkeit, Versagungen rational zu bewältigen. Vorher aber kann ihm eine solche Bewältigung offenbar nicht angesonnen werden. Es bedarf des äußeren Zwangs, um die Individuen kulturkonform zu halten. Dafür sorgen die *Institutionen*. Sie bewirken — und darin besteht ihre Ähnlichkeit mit pathologischen Formen — eine der Kritik entzogene und relativ starre Reproduktion gleichförmigen Verhaltens: »Die Kenntnis der neurotischen Erkrankungen einzelner Menschen hat für das Verständnis der großen sozialen Institutionen gute Dienste geleistet, denn die Neurosen selbst enthüllen sich als Versuche, die Probleme der Wunschkompensation individuell zu lösen, welche durch die Institutionen sozial gelöst werden sollen.«[30]

Freud begreift die Kultur wie Marx die Gesellschaft: als ein System, durch das die Menschengattung sich über die animalischen Bedingungen der Existenz erhebt. Kultur dient der Behauptung gegen die Natur und der Organisierung der Beziehungen der Menschen untereinander. Die Differenz zwischen Freud und Marx liegt darin, daß dieser die Macht der Institutionen aus der auf Dauer gestellten, auf Gewalt begründeten, *klassenspezifisch* verzerrten Distribution von Entschädigungen und Lasten erklärt, während Freud — aus der Überzeugung, daß virtuell jeder in seiner Triebhaftigkeit ein Feind der Kultur ist — den institutionellen Rahmen generell als zur Selbsterhaltung der Gattung (solange die Produktivkräfte nicht ausreichend entwickelt sind) notwendig begreift. Für den Einzelnen ist dieser Rahmen eine unverrückbare Realität. Wünsche, die mit dieser Realität unvereinbar sind, können nicht wirklich, sondern allenfalls in der Phantasie befriedigt werden. Die Wunschphantasien, aus denen die kulturelle Überlieferung, Freud zufolge, wesentlich besteht: religiöse Weltbilder und Riten, Ideale, Wertsysteme und Kunstprodukte, können jedoch in dem Maß in Realität verwandelt werden, in dem der Grad der gesellschaftlich notwendigen Repression und die Macht der Institutionen, die eine den kulturellen Triebverzicht sichernde Herrschaftsordnung stabilisieren, abnehmen. Jene Phantasien oder, wie Freud auch sagt, ›Illusionen‹ sind ja nicht nur falsches Bewußtsein. »Wie in dem, was Marx Ideologie nannte, ist auch in ihnen Utopie enthalten. Dieser utopische Gehalt kann, wenn der technische Fortschritt die objektive Möglichkeit eröffnet, die gesellschaftlich notwendige Repression unter das Maß der institutionell geforderten herabsetzen, aus seiner Legierung mit den wahnhaften, den ideologischen, zur Herrschaftslegitimation umfunktionierten Bestandteilen der Kultur gelöst und in Kritik an den geschichtlich obsolet gewordenen Herrschaftsformationen überführt werden.«[31]

[30] A.a.O., Bd. VIII, S. 416.
[31] Erkenntnis und Interesse, S. 340.

VI

In seiner Antrittsvorlesung hat sich Habermas nicht darauf beschränkt, die empirisch-analytischen von den historisch-hermeneutischen Wissenschaften zu scheiden und die beiden zugrundeliegenden Erkenntnisinteressen zu enhüllen. Er hat diesen traditionellen Kategorien von Wissenschaft als dritte Kategorie die *kritischen* Wissenschaften konfrontiert, welche formal zu den Sozialwissenschaften gehören, sich aber nicht dabei bescheiden, ›wertfrei‹ nomologisches Wissen über gesellschaftliche Phänomene hervorzubringen; sie betrachten dieses Wissen vielmehr jederzeit auch unter dem Aspekt, ob es invariante Gesetzmäßigkeiten des sozialen Handelns überhaupt oder aber ideologisch erstarrte, prinzipiell jedoch veränderliche Abhängigkeitsverhältnisse erfaßt. In *diesem* Fall rechnen sie mit Reflexionsprozessen im Bewußtsein der Betroffenen, welche durch die kritische Information über jene Verhältnisse ausgelöst werden, also mit einer Veränderung des unreflektierten Bewußtseins, das zu den Ausgangsbedingungen jener Verhältnisse gehört. »Der methodologische Rahmen, der den Sinn der Geltung dieser Kategorie von kritischen Aussagen festlegt, bemißt sich am Begriff der Selbstreflexion. Diese löst das Subjekt aus der Abhängigkeit von hypostasierten Gewalten. Selbstreflexion ist von einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse bestimmt. Die kritisch orientierten Wissenschaften teilen es mit der Philosophie.«[32]

Es erhellt, daß nach diesen Bestimmungen die Psychoanalyse in erster Linie verdient, eine kritische Wissenschaft genannt zu werden. Denn sie hat sich, wiewohl auf dem Boden des Positivismus entstanden und nach dem Selbstverständnis ihres Begründers auch je und je auf ihm angesiedelt, von Anbeginn in der Dimension der Selbstreflexion bewegt. Die Maxime: »Wo Es ist, soll Ich werden« deutet darauf hin. Schon die Motivation zur Behandlung entspringt notwendig einem Reflexionsprozeß: der Erfahrung des Widerstandes, welcher die verdrängten Elemente des Bildungsprozesses von der freien und öffentlichen Kommunikation abspaltet. Und die Therapie selbst, welche diese Abspaltungen rückgängig, das Unbewußte bewußt macht, ist Reflexion in dem ausgezeichneten Sinn, daß sie sich nicht nur auf kognitiver Ebene abspielt, sondern ebensosehr auf affektiver Ebene Widerstände löst. Insofern ist analytische Erkenntnis zugleich *Kritik:* ihr wohnt die Kraft zur Überwindung falschen Bewußtseins, zur Auflösung dogmatischer Einstellungen inne, deren Gewalt allein darauf beruht, daß das neurotische Subjekt sich in ihnen als *seinem* Anderen nicht wiedererkennt. Die Kritik an dieser Gewalt ist aber notwendig um so intensiver, je mehr der Patient unter ihr leidet; insoweit ist ein gewisser Leidensdruck, anders als in der üblichen medizinischen

[32] Habermas, Technik und Wissenschaft, S. 159.

Behandlung, in der Psychoanalyse nicht nur Anlaß, sondern geradezu Voraussetzung der Therapie; er hält, gegen alle affektiven Widerstände, das Interesse an Selbsterkenntnis und *dadurch* die Analyse aufrecht. In der analytischen Situation ist also die Erkenntnis der pathogenen Faktoren, die als fremde, von außen kommende Gewalt erlebt werden, »unmittelbar eins mit dem Interesse an Erkenntnis, nämlich an der Emanzipation von eben jener Gewalt«.[33]

Erst in der Psychoanalyse, und den durch sie repräsentierten ›kritischen‹ Wissenschaften, ergibt sich also der Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse, den Habermas an den Natur- und Geisteswissenschaften aufgewiesen hat, ganz zwingend. Und erst in ihr zeigt sich auch, daß die Abhängigkeit einer Wissenschaft von erkenntnisleitenden Interessen nicht eine Heteronomie der Erkenntnis bedeutet. Das Interesse an technischer Verfügung und praktischer Verständigung, also an Selbsterhaltung, ist keine von außen herangetragene, sondern eine *an sich* vernünftige Bestimmung der Wissenschaft — um wieviel mehr das Interesse an Emanzipation.

Die Philosophie aber, die *dieses* Interesse mit den kritisch orientierten Wissenschaften teilt, ist selber notwendig kritische Philosophie. Habermas' Schriften[34] sind für sie in besonderer Weise repräsentativ. Sie wissen sich einerseits in der Tradition der genuinen Kritischen Theorie Horkheimers[35] (zu der dieser heute nur noch mit Vorbehalten steht), zum andern aber auch in der Tradition der antiken θεωρία[36], welche die Emanzipation des Individuums von Strebungen intendiert, die es noch ins dämonische Zeitalter verstricken. In der Anschauung der Idee wird es der eigenen Identität inne und dadurch mündig. Dieses der Philosophie ursprüngliche Interesse an Mündigkeit verfehlt der Objektivismus der modernen Ontologien, welche an die antiken anzuknüpfen vorgeben und ihre Konstitution aus fundamentalen Lebenszusammenhängen nicht erkennen. Die kritische Philosophie, die den ideologischen Charakter dieses Objektivismus durchschaut, macht, was die alte Metaphysik latent bestimmte, bewußt: den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse; sie ist, indem sie ihr entsagt, der Tradition insofern treuer als die Neoontologie, welche sie ungebrochen fortzuführen meint.

[33] Erkenntnis und Interesse, S. 348.
[34] In diesem Zusammenhang gehört auch: Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Philosophische Rundschau, Beiheft 5, Tübingen 1967.
[35] Technik und Wissenschaft, S. 147.
[36] A.a.O., S. 146 f.

WAS IST KRITISCHE THEORIE?

Max Horkheimer: Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Hrsg. *A. Schmidt*, Frankfurt 1968. S. Fischer Verlag. 2 Bände. 376 u. 358 S.

Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse (1965), in: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie'*. Frankfurt 1968. Suhrkamp Verlag. 169 S.

Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt 1968. Suhrkamp Verlag. 367 S.

Der Begriff einer Kritischen Theorie ist von Marx Horkheimer geprägt worden. Die Texte, in denen Grundzüge der Theorie ausgeführt sind, waren über Jahrzehnte kaum zugänglich und wurden nun neu ediert.

Die Umstände dieser Publikation sind bemerkenswert und verdienen wegen des entscheidenden, sachlichen Problems, das am Schicksal dieser Philosophie paradigmatisch deutlich wird, mitgeteilt zu werden. Horkheimers Aufsätze, die in der Zeitschrift des von ihm geleiteten Instituts für Sozialforschung überwiegend während der Emigrationszeit in den dreißiger Jahren erschienen, kursierten inzwischen in Form von Raubdrucken oder Vervielfältigungen und beeinflußten neben den Schriften von H. Marcuse nachhaltig die Programme der Neuen Linken[1]. Besonders die hochschulpolitischen Aktivitäten legitimieren sich durch einen gesellschaftsbezogenen Wissenschaftsbegriff, der in der Hauptsache auf die Kritische Theorie zurückgeht. Der Autor, der jahrelang eine Neupublikation seiner Aufsätze hinauszögerte[2], entschließt sich in dem Augenblick, wo seine Theorie praktisch-politische Folgen zeitigt, zur Herausgabe der Essays mit der Absicht, Mißverständnissen entgegenzutreten und sich von gewissen Aktionen, die etwa namens seiner Kritischen Theorie Platz zu greifen beginnen, zu distanzieren. Aus dieser Absicht rührt die historisch-neutral gestimmte Deklaration der Bände als „Dokumentation" und die Bestellung eines Herausgebers, Alfred Schmidt, der wie stets eine vorzügliche Studie zu dem von ihm edierten Texte beisteuert. Ungereimt bleibt freilich, wieso bei einer Dokumentation dennoch Streichungen an einzelnen Aufsätzen vorgenommen wurden.

Für eine Theorie, deren erklärtes Ziel die Aufhebung der traditionellen Trennung von *Theorie und Praxis* war, ist der erzwungene Rückzug auf einen philosophiegeschichtlichen Standort zum Zeitpunkt ihrer Anwendung fatal. Zwar verbietet sich angesichts der Illusionslosigkeit und Integrität, mit der die Aufsätze geschrieben sind, sicher jede eitle Besserwisserei der Späteren und auch nur die Neigung, der Theorie mit ihrem Schicksal hämisch eine Rechnung aufzumachen. Andererseits wäre die Pilatusgeste unerlaubt, die in erneuter Reflexionswendung das Schicksal der Theorie dem allgemein herrschenden Verblendungszusammenhang anlasten wollte und also noch aus dem Mißraten der ursprünglichen Intentionen schlicht eine Bestätigung ihrer Richtigkeit herauszulesen versuchte. Eine Theorie muß sich anhand derjenigen Maßstäbe prüfen lassen, die sie an sich und andere legt.

---

[1] S. Vorwort des Autors, seinen Brief an den Verlag und das Nachwort des Herausgebers.

[2] Ähnlich übrigens wie im Falle der *Dialektik der Aufklärung* (1947), die lange ein dringendes Desiderat gewesen ist und nun endlich neu aufgelegt wurde (S. Fischer Verlag 1969). *Horkheimers „Eclipse of Reason"* von 1947 erschien bereits in deutscher Übersetzung, ergänzt durch neuere Arbeiten: *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967.

Der *kritische* Impuls, der den alten Anspruch der Philosophie auf wahre Vernünftigkeit umgewandelt aufbewahrt und zumindest negativ noch an allen ideologischen Erscheinungen einzulösen gedenkt, die diesem Anspruch nicht mehr entsprechen, darf unter keinen Umständen vor sich selber haltmachen und für den eigenen Fall eine Reduktion auf den unschuldigen Status einer bloßen, fachspezifischen Theorie neben anderen zulassen; denn gerade die Kritische Theorie hat es zum wesentlichen Inhalte, jedem derart isolierten und eingeschränkten Selbstverständnis der Theorie einen verkürzten Begriff von Rationalität und damit zugleich ideologisch verschleiernde Funktion und die Verhinderung menschlicher Freiheit vorzuhalten. Der kritische Theoriebegriff vermag nur dann zu überzeugen, wenn er Kritik und Theorie nirgends, auch bei sich selbst nicht, trennt. Denn nicht allein in den ideologiekritisch zu betrachtenden Theorien wird Verfestigung greifbar, auch das unendliche Verfahren kritischer Reflexion *auf* solche vorgegebenen Theorien kann dogmatisch werden. Der Reflexionsprozeß kann sich so verselbständigen, daß die diesbezüglichen theoretischen Erläuterungen wie äußere Anmerkungen an den Rand rücken und gleichzeitig eine Abschirmung gegen die tatsächlich gemachten Erfahrungen eintritt, obwohl die Kritische Theorie doch gerade Praxis beansprucht. Eine *Selbstkritik* der Kritischen Theorie würde die Gefahr des Dogmatismus der reinen Kritik bloß als solcher bannen und hätte sich inhaltlich an deren theoretischen Aussagen zu artikulieren, worein auch die praktischen Erfahrungen übersetzt werden müßten, wenn sie für eine gültige philosophische Theorie über die Dialektik von Theorie und Praxis fruchtbar gemacht werden sollen.

I

In seinen Aufsätzen entwickelt Horkheimer eine Position, die das hegelsche Motiv einer im Namen der Vernunft vorgetragenen *Kritik* an solchen Formen des Denkens, die ihre eigene Bedingtheit vergessen haben, voll aufnimmt, aber die Kritik so handhabt, daß sie auch gegen die Gestalt des hegelschen Systems selber und gegen versteinerte Formen marxistischer Geschichtslehre stichhaltig wird. Es handelt sich dabei um eine „unabgeschlossene Dialektik", deren nicht selbstgenügsam ablaufende Bewegung jeden Gedanken auf die konkrete, geschichtliche Situation rückbezieht, in der er entstand, und den realen Interessenhorizont mit in Rechnung stellt, der ihn prägte. Insofern die Dialektik in diesem Sinne unabgeschlossen ist, heißt sie auch „Materialismus" (I 242 ff.). Der Titel hindert indes nicht, daß sie sich mitten in dem charakteristischen Dilemma einer Transzendenz der Theorie durch ihre Zurücknahme befindet, das

ehedem für die junghegelianischen Kritiker entstand. *Th. W. Adorno*, dessen *Negative Dialektik* einen Versuch darstellt, die von Horkheimer skizzierte Theorie durchzuführen, und bei allem Reichtum an subtiler Reflexion doch die fundamentalen Schwierigkeiten einer sachgerechten Abhandlung des Gegenstands durchgehend zu erkennen gibt, hat das Dilemma der Kritischen Theorie wohl gesehen und so beschrieben: „Als dialektische muß Theorie – wie weithin die Marxische – immanent sein, auch wenn sie schließlich die gesamte Sphäre negiert, in der sie sich bewegt."[3] Es ist in der Tat zu fragen, wie die Struktur einer solchen Theorie beschaffen sein muß, wie ihre Ansprüche und deren Erfüllung zusammengehen, welchen Standort sie endlich sich zuweist, wenn sie *über* die Dialektik von Theorie und Praxis spricht.

Dem formalen Materialismus im Stile Feuerbachs, der in der idealistischen Philosophie die Anerkennung des sinnlich-natürlichen *Wesens* des Menschen vermißt, hatte Marx mangelnde Konkretheit im Sinne geschichtlicher Praxis vorgeworfen. Obwohl die unabgeschlossene Dialektik der Kritischen Theorie die marxschen Thesen über Feuerbach sicher zu einem ihrer Anstöße rechnet (vgl. 145), scheint sie nun ihrerseits den historisch-praktischen Materialismus in ein Bewußtseinsphänomen rückzuübersetzen, indem sie im zentralen Begriff des *Interesses* doch wieder nur die Spiegelung materieller Verhältnisse faßt. Im Interesse, das ich habe oder nehme und das mich bestimmt, kommt für mich meine Verwicklung mit einer kontingenten Situation des Handelns und der Geschichte zum Ausdruck, durchaus nicht diese Situation selber, so daß die richtige oder falsche Erschließung der materiellen Umstände aus einem besonderen Interesse noch ein weiteres Problem aufgibt. Die unabgeschlossene Dialektik beschränkt sich auf die Öffnung dieser praktischen Seite in dem jedes Selbstverständnis mitkonstituierenden Momente des Interesses, verzichtet aber gleichwohl auf eine analoge, vollständige Bestimmung dessen, was dieses Interesse je erregt und bindet, und leistet nicht eigentlich Vermittlung.

Zunächst untersucht der „an Hegels Logik geschulte Materialismus" (138) kritisch jeden Gedanken und jedes System, die „herrschende Geistigkeit" insgesamt daraufhin, wie weit hier ganz bestimmte Interessen manifest werden, die stets an eine geschichtliche Lebenssituation geknüpft sind, und ob solche historisch und gesellschaftlich determinierten Interessen, die am Ursprung jeden Denkens liegen, in der betreffenden gedanklichen Gestalt zum Verschwinden gebracht wurden, d. h. ideologisch verschleiert sind. Die Nichtberücksichtigung der eigenen geschichtlichen Bedingtheit wirft Kritische Theorie den geltenden Philosophien vor und macht umgekehrt die Reflexion ihrer gesellschaftlichen Rolle zum Kriterium „philosophischer Wahrheit" (208 f.).

[3] *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, 195.

Jedoch ist das Einbringen ursprünglicher Interessen in den philosophischen Gedanken nicht nur der Ausweis seines Verzichts auf ideologische Abdeckung bestimmter, akut vorherrschender Interessen, sondern zugleich der entscheidende Maßstab für dasjenige Interesse, daß diese Theorie *als solche* verdient. „Über den Wert einer Theorie entscheidet nicht das formale Kriterium der Wahrheit allein ... (sondern) ihr Zusammenhang mit den Aufgaben, die im bestimmten historischen Moment von fortschrittlichen sozialen Kräften in Angriff genommen sind" (146). Jede Theorie muß nicht allein ihren gegebenen Zusammenhang mit realer Praxis einer über den Begriff des Interesses vermittelten, historischen Situation eingestehen, sie wird auch danach beurteilt, ob sie von Wert ist für ein Handeln, das sich als geschichtlich und fortschrittlich versteht. Dieser Begriff des Interesses ist fraglos mit dem ersten nicht schlechthin identisch und es fragt sich, welche Möglichkeiten der Unterscheidung bestehen.

So gestattet der umfassende Gesichtspunkt der Fortschrittlichkeit beispielsweise die Absetzung von *pragmatistischer Erkenntnistheorie*[4], bei der zwar auch die Rolle des Wissens mit Rücksicht auf seinen praktischen Nutzen bestimmt wird, nicht aber eine Geschichtslehre im Hintergrund steht, die die Bedeutung einer Theorie noch unter weitergehenden Gesichtspunkten zu veranschlagen gestattet, zumindest aber die vordergründige, nicht auf die Gesamtgesellschaft bezogene Koinzidenz der Lebensinteressen mit erkannter Wahrheit im pragmatistischen Modell als „harmonistische Täuschung" durchschaut (253, 145 f.).

In der geschichtlichen Dimension gilt also eine Korrespondenz von *„Erkenntnis und Interesse"*: die erkenntnisleitenden Interessen bleiben als solche in der Regel unerkannt und werden dennoch durch den ideologischen Charakter von Theorie stillschweigend befördert. Solange die Bindung beidseitig ist, kann keine der Seiten eine kritische Instanz für die andere abgeben. *Marx* hatte in der „Heiligen Familie", indem er eine Unterscheidung *Bruno Bauers* aufnahm und ad absurdum führte, den berühmten Satz geschrieben: „Die ‚Idee' blamierte sich immer, soweit sie von dem ‚Interesse' unterschieden war." Er hatte aber sogleich hinzugefügt: „Andererseits ist es leicht zu begreifen, daß jedes massenhafte, geschichtlich sich durchsetzende ‚Interesse', wenn es zuerst die Weltbühne betritt, in der ‚Idee' oder ‚Vorstellung' weit über seine wirklichen Schranken hinausgeht und sich mit dem *menschlichen* Interesse schlechthin verwechselt." Marx nennt das eine „Illusion"[5]. Aber wie ist sie zu vermeiden?

Die einfache Reflexion der jeweils gegebenen Interessen verwandelt und filtriert zwar diese und kontrolliert ihren theoretischen Einfluß. Solche Klärung der Interessenabhängigkeit von Erkenntnis belehrt aber

[4] Vgl. *Habermas'* Kritik an Ch. S. Peirce, in: *Erkenntnis und Interesse* (1968).

[5] *Frühe Schriften I*, Darmstadt 1962, 761.

noch keineswegs unmittelbar über die wahren, fortschrittlichen Interessen, die dem geschichtlichen Bedürfnis der Menschheit entsprechen. Die genannte Reflexion steckt nur die ideologische Sphäre ab, ohne sie zu überwinden. Im ideologischen Bewußtsein kommen Interessen zum Ausdruck, allerdings die falschen und auf versteckte Weise. Würden sie dadurch richtiger, daß sie offen hervorträten? Genügt die Reflexion, die sie zutage fördert, zu ihrer Legitimation? Die offen hervortretenden „Interessen" sind von anderer Art als diejenigen, die Grund haben, sich zu verstecken. Das vermeintliche Eigeninteresse, das nur ich hege, ist das gerade Gegenteil des begriffenen und gesetzten, allgemein zu machenden Zwecks. Dieses Mißverständnis analysiert *Plato* bereits im „Gorgias" sehr eindringlich. Er zeigt aber auch, welche extreme, theoretische Leistung vonnöten ist, um die eigenen, wahren Ziele überhaupt zu sehen, daß mithin die Verwechslung von unmittelbar empfundenem Interesse mit dem eigentlichen Agathon, dem das Interesse gilt, nur durch entschlossene Anstrengung des Begriffs zu beheben ist. Die Reflexion der Interessenabhängigkeit von Erkenntnis langt also zur Kritik nicht hin, wenn nicht die Erkenntnisabhängigkeit von Interessen mit thematisiert wird. Das bedeutet, daß ein theoretischer Ort gefunden wird, der die richtigen „Interessen" von den falschen zu unterscheiden gestattet, und durch Einsicht das, was wirklich Interesse verdient, von seinem Scheine in den allgegenwärtigen Interessen*meinungen* abhebt.

Natürlich ist die Kritische Theorie aufs Entscheidendste von dieser Differenz überzeugt und stellt sie in Wahrheit durchaus nicht dem schlichten Reflexionsakt auf jeweils gegebene und wirksame Interessen anheim. Vielmehr überwacht die *„ökonomische Geschichtstheorie"* (151) die Entsprechung von Denken und Interesse und im Lichte dieses überlegenen Wissens wird nun entscheidbar, welche Interessen fortschrittlich sind und also in das Denken eingehen sollen, welche hingegen reaktionär und partikular fixiert, so daß sie in dem von ihnen geprägten Denken kritisch aufzudecken sind.

Diesem Typ inhaltlicher *Ideologiekritik* widmen sich eine Reihe von Aufsätzen in den vorliegenden Bänden, wo Horkheimer mit Scharfblick beispielsweise der Anthropologie Max Schelers und ihrer Frage nach *dem* Wesen des Menschen den Versuch nachweist, dem bürgerlichen Individuum in der Welt, wie sie ist, den Sinn zu geben, den es darin vergeblich sucht *(Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie)*. Ebenso wird der Irrationalismus der Lebens- und Weltanschauungsphilosophie ganz auf eine gesellschaftliche Lage bezogen, deren reale Unvernunft er im Gedanken verklärt, so daß wiederum eine ideologische Funktion bei der Vorbereitung des Faschismus zutage tritt *(Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie)*. Ein gewichtiger, sehr gründlicher Beitrag setzt sich mit dem im Wiener Kreis entwickelten, positivistischen Philosophiebegriff auseinander, um „den Mangel dieser Denkart und ihren Zusammenhang mit der Geschichte des Bürgertums aufzuweisen".

Dabei wird die Reduktion von Erkenntnis auf eine statische, veräußerlichte Registrierung beobachtbarer Fakten beschrieben, während die versprochene Herstellung eines Bezuges zu der politischen Praxis totalitärer Staaten als Endpunkt der bürgerlichen Gesellschaft nur pauschale These bleibt, als Nachweis hingegen nicht gelingen kann *(Der neueste Angriff auf die Metaphysik)*.

Daß die wesentlichen Einsichten jener von Marx konzipierten, ökonomischen Geschichtstheorie vorausgesetzt sind, ohne eigens am Material entwickelt zu werden, so wie Marx sie in der Kritik an der politischen Ökonomie seiner Zeit entwickelte, verdunkelt den Sachverhalt, daß die Kritische Theorie auf zwei Ebenen spielt, die als solche und in ihrer Beziehung aufeinander für die Möglichkeit der Kritik konstitutiv sind. Mit dem Gesichtspunkt des Interesses erschließt die Kritische Theorie sich die konkreten, zu kritisierenden Theorien, wobei deren historische Bestimmtheit je als unaufgeklärte Interessenverwicklung reflektiert wird. Zugleich leitet diese Kritik ein Wissen, das über solche Reflexion historischer Situationsbedingtheit im Einzelfall hinausgeht, und sich auch nicht in der Summe der unendlich vielen, historisch möglichen Reflexionen dieser Art erschöpft, sondern allgemein als These zu fassen ist: „Die Theorie ist nur *ein* Element im geschichtlichen Prozeß, ihre Bedeutung läßt sich jeweils nur im Zusammenhang mit einer umschriebenen, geschichtlichen Situation bestimmen" (136).

Dieses allgemeine Wissen verleiht der Einzelreflexion auf unrationalisierte, geschichtlich-soziale Faktoren erst ihren kritischen Sinn. Die Reflexion allein schränkt höchstens die Gültigkeit der einer konkreten Lage in bestimmter Weise zugehörigen Theorie ein und kann summiert zu einer neutralen Skepsis gegenüber der Kraft von Theorien überhaupt angesichts ihrer generellen Bedingtheit führen. Erst das in die Kritische Theorie eingehende höhere Wissen über den geschichtlichen Prozeß vermag diese Reflexionen emanzipatorisch auszudeuten und auf das wahre, fortschrittliche Interesse der Menschen zu beziehen. Nichtsdestoweniger reiht sich die Kritische Theorie scheinbar wieder in die Vielzahl der Gestalten konkret interessegebundenen Denkens ein, wobei sie allerdings das Kritik erst ermöglichende Moment *übergeordneter Theorie* unkenntlich macht und parallel dazu die oben herausgestellte Differenz im Begriff des Interesses verwischt.

Damit sind in allgemeiner Form einige immanente Strukturen Kritischer Theorie namhaft gemacht, die nun im einzelnen noch konkretisiert werden müssen.

II

Der Aufsatz „*Zum Problem der Wahrheit*" (1935) nimmt Stellung zu einer philosophischen Grundfrage, die alles theoretische Denken betrifft,

und expliziert dabei das theoretische Selbstverständnis der Kritischen Theorie und die Maßstäbe, denen sie sich selbst unterworfen sieht. Der Aufsatz bekennt mit Nachdruck, daß das kritische Beschränken und Korrigieren von Teilwahrheiten, die Erkenntnis der Bedingtheit isolierter Ansichten einer Sache der wesentliche Zug der dialektischen Methode ist, wie sie *Hegel* entwickelt habe (236, 246). Doch wird dem Autor, ganz in junghegelianischer Manier, „Akkomodation" an das Bestehende vorgeworfen, insofern Dialektik sich wieder in die Gestalt eines idealistischen Systems isoliere und also verselbständigt die Anwendung auf sich versäumt habe.

„Weil Hegel die bestimmten historischen Tendenzen, die in seinem eigenen Werk zum Ausdruck kommen, nicht erkennt und festhält, sondern sich selbst beim Philosophieren als der absolute Geist vorkommt", sei ihm „die Bedeutung des zeitbedingten Interesses (verhüllt), das in die einzelnen dialektischen Darstellungen durch die Richtung des Denkens, die Auswahl des inhaltlichen Materials, den Gebrauch von Worten und Namen mit hineinspielt"; daher sei die Aufmerksamkeit davon abgelenkt, „daß seine bewußte und unbewußte Parteistellung zu den Fragen des Lebens notwendig als konstitutives Element seiner Philosophie wirksam werden muß". (240)

Die Auffassung von einem seiner Zeit gegenüber blinden, hegelschen System halte ich, trotz ihres ehrwürdigen Alters, in dieser Form für unbegründet; die These der in der einen oder anderen Weise unvermeidlichen Parteinahme der Philosophie hinsichtlich aktueller Lebensfragen, trotz ihrer Eingängigkeit, zumindest für nicht ausdiskutiert. Was das Verhältnis der hegelschen Philosophie zu ihrer Zeit angeht[6], so ist der ganze Einsatz dieses Philosophierens durch ein *entwickeltes Zeitbewußtsein* bestimmt. Bereits die Jugendschriften, vor allem aber die gesamten kritischen Arbeiten der Jenaer Periode bis hin zur „Phänomenologie des Geistes" können nur verstanden werden als eine Auseinandersetzung mit Tendenzen der Zeit und ihrer Relevanz für Philosophie selber.

Die herrschende Denkform der neuzeitlichen Reflexionsbildung wird anhand einer unvermittelten Übertragung in Philosophie, die sie in den Systemen Kants und Fichtes erfuhr, als solche eigens thematisiert. Die „Differenzschrift" führt sogar das Auftreten systematischer Philosophie überhaupt auf ein „Bedürfnis" der Zeit zurück, das in der allgemein waltenden Entzweiung des Lebens vorliege, von der Philosophie erfaßt und befriedigt werden müsse. Die Berechtigung der Philosophie wird also ausdrücklich an die Erfüllung der Aufgabe gebunden, die historisch gewordene Entzweiung zu überwinden. Die Möglichkeit einer solchen Philosophie wird mithin dependieren von ihrer Fähigkeit, sich den Entzweiungs-

[6] Die im folgenden angedeutete Interpretation habe ich ausführlicher dargelegt und begründet: *Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie* (Hegel-Stud. 5, 1969).

tendenzen auszusetzen, ohne ihnen zu erliegen. Der Maßstab, den Hegel für seinen Begriff von Philosophie konstitutiv macht, besteht geradezu in der erfolgreichen Auseinandersetzung mit ihrer Zeit: „Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt."[7] Letztlich hat die Phänomenologie des Geistes nur die systematisch vorbereitende Funktion, beginnende Philosophie mit der Summe der historisch fixierten und in dieser Fixierung wirksamen Erscheinungen des Geistes vertraut zu machen, um sie derart in ein explizites und reflektiertes Verhältnis zu ihrer Zeit zu setzen und gegen unbewußte Abhängigkeit und Beeinflussung zu feien. Diesen Sinn der Phänomenologie werden wir im folgenden noch im Zusammenhang ihrer Aufnahme durch Habermas erörtern.

Hegel ist demnach weit davon entfernt, in vermeinter Absolutheit historisch bewußtlos vor sich hin zu philosophieren. Allerdings ist seine historische Reflexion erklärterweise eine Tätigkeit der Philosophie und hat naturgemäß *theoretische* Einsicht zum Ergebnis. Sie nimmt daher nicht unmittelbar praktisch Stellung zu den Fragen des Lebens, vielmehr hat sie Gründe für die Ansicht, daß jede Stellungnahme, die philosophisch ausgewiesen und abgeklärt sein soll, sich über jene höchst erreichbare, theoretische Einsicht notwendig vermitteln muß. Die skizzierte kritische Auseinandersetzung mit den historischen Phänomenen, die einer auf ihren Ursprung sich besinnenden Philosophie als vorgegeben greifbar werden, hat zwar primär den Zweck der Gewinnung eines tragfähigen Bodens für diese Philosophie selber. Die Sicherung des eigenen, nicht fremdbestimmten Einsatzes durch methodische Bewußtmachung der Interferenzen von Geschichte und Denken enthüllt jedoch gleichzeitig das Scheinhafte der eine bestimmte historische Periode charakterisierenden Auffassung von sich selbst. Die Bemühung um Autonomie des Theoretischen im bezeichneten Sinne zerstört durchweg die Fiktionen in den Auslegungen, die „die Zeit" von sich selber gibt und in denen sie sich als diese versteht. Die Notwendigkeit solcher Veränderung durch begriffliche Tätigkeit ist impliziert, wenn die Zeit in den Gedanken erfaßt wird, zu deren Hervorbringung sie nicht taugte.

Einen *vorphilosophischen* Begriff der sozialen, kulturellen, historischen Komplexe, die man jeweils unter dem Namen dieser Zeit zusammenfaßt und in gewisser Weise bereits interpretiert, der philosophischen Theorie abstrakt entgegenzusetzen und nun nach Stellungnahmen zu suchen, heißt sich einer erreichten oder erreichbaren Höhe der in philosophischer Theorie versammelten, inhaltlichen Erkenntnis begeben, um statt dessen zwischen zwei vorgefaßten Seiten, der Zeit und ihren Fragen einerseits, sowie der philosophischen Theorie andererseits ein äußerliches Räsonnement

[7] Vorrede zu „*Grundlinien der Philosophie des Rechts*" (1821).

anzuspinnen. Schon das junghegelianische Feuilleton hatte erwiesen, daß der Bezug in dieser Äußerlichkeit nicht weiter qualifizierbar ist und die Resultate entsprechend leer bleiben: es läßt sich nämlich nur noch zwischen affirmativer oder negativer Haltung der Philosophie zu ihrer Zeit unterscheiden, was beides gleich wenig besagt. Das hat seinen Grund in der Natur des besonderen Verhältnisses von Philosophie und ihrer Zeit. Darin liegt nämlich, daß Philosophie zu dem, was die Zeit für ihre Probleme und ihre Wirklichkeit hält, unmittelbar gerade *nichts* zu sagen weiß. Auf dem Niveau, auf dem die Zeit sich selbst versteht, sind konkrete Stellungnahmen seitens der Philosophie gegenstandslos und die Stellungnahmen, zu denen die letztere fähig ist, zerstören die Unmittelbarkeit, in denen die erstere ihre Inhalte aufdrängt.

Daraus folgt, daß auch jene Formen von Ideologiekritik, die dem philosophischen Gedanken Parteigängerschaft mit Zeittendenzen nachweisen wollen, sich der genuin philosophischen, zeitkritischen Einsicht bedienen müssen und nicht bloß zwei vorgefundene Seiten gegeneinanderhalten dürfen. Sie müssen über die Bedingungen des hergestellten Bezugs vom Gedanken auf die Zeit Auskunft geben können, um nicht ihrerseits beliebiger Iteration des Ideologieverdachts hinsichtlich der eigenen Position ausgesetzt zu bleiben. Jene Formen der Ideologiekritik müssen über sachlich angemessene Mittel verfügen, nicht allein um den kritisierten Gegenstand, d. h. philosophisches Denken, in seiner Eigenart zu erfassen, sondern erst recht, um den ideologischen Schein *Schein* zu nennen. Hegel siedelt diese Bedingungen eindeutig in der Sphäre philosophischer Theorie mit ihrem Anspruch auf Wahrheit an, und es ist schlechterdings nicht zu sehen, wo anders Ideologiekritik sich soll abspielen können, wenn man nicht in das von Marx an B. Bauer und M. Stirner unnachsichtig gerügte Mißverständnis verfallen will, die theoretische Kritik eben als solche verbal sogleich zur Praxis zu erklären[8].

Horkheimer hat sich für die ideologiekritische Bestimmung von Theorie als nur *eines* beschränkten Moments im geschichtlichen Prozeß auf die ökonomische Geschichtstheorie Marxens berufen. Gleichwohl läßt er erkennen, daß bei aller „unbeirrbaren Treue zu dem als wahr Erkannten" (235) der Raum für theoretischen Fortschritt offenbleiben soll. Während er die marxsche Lehre im Vorwort zur Neupublikation deutlich unzureichend nennt, scheinen die Aufsätze sie gerade grundsätzlich retten zu wollen dadurch, daß sie Korrekturen zugänglich gemacht und einer „Bewährung" ausgesetzt wird. Mit Emphase überhebt Horkheimer sich jedenfalls über die Liberalität des folgenlosen Geltenlassens anderer Mei-

[8] S. etwa *Bauers* Brief an *Marx* vom 31. 3. 1841: „Die Theorie ist jetzt die stärkste Praxis" (abgedr. in MEGA, I, 1, 2; 250).

nungen und alle unentschiedene, vor praktischer Wirksamkeit verzagende Skepsis kraft der Überzeugung, daß die dialektischen Erkenntnisse des historisch-gesellschaftlichen Gesamtzusammenhangs „schlechthin gelten" und also jede entgegengesetzte Theorie falsch sei (248).

Wenn Horkheimer keinen theoretischen Standpunkt als endgültig hypostasiert, weil er dessen praktisch-geschichtliche *Bewährung* in das Urteil einbezieht, so spricht daraus keine prinzipielle, philosophische Bescheidung, obwohl die unablässige Absetzung der materialistischen Dialektik von einem „überspannten Wahrheitsbegriff" à la Hegel einen solchen Eindruck erwecken könnte. Der Wahrheitsbegriff, der einem Prozeß der Bewährung im Sinne historischer Verwirklichung unterzogen wird, scheint mir mindestens so überschwenglich wie derjenige einer theoretischen Einsicht, die durch historische Selbstreflexion ihre unmittelbare Geschichtsabhängigkeit zumindest, soweit sich darin theoretische Beirrung auswirkt, aufzuheben versucht. Der Wahrheitsbegriff, der auf Bewährung gilt, umfaßt nämlich reale Geschichte und nicht nur ihren zu reflektierenden Niederschlag im Bereich der Theorie.

Er überläßt sich folglich auch keineswegs dem Schicksal des faktischen Geschichtsablaufs, um am Ende bestätigt oder widerlegt zu sein, sondern greift von sich aus prädisponierend und interpretativ auf den Bereich der Praxis über: er weiß, welche Gedanken wann real weltverändernde Machtfaktoren darstellen und wann bloß unreif antizipatorisch oder auch überholt und kraftlos sind (245). Er weiß, welche Praxis richtig und welche falsch ist, welche eintretenden Ereignisse als Bewährung gelten und wo die Theorie trotz historischen Mißerfolgs unwiderlegt bleibt und Recht behält (256).

Wohl ist richtig, daß ein kontingentes, historisches Faktum nicht ohne weiteres für oder gegen die Wahrheit einer Theorie spricht. Eine Theorie hingegen, die ihre Bewährung im Handeln zum Prüfstein erhebt, kann sich, wenn sie dieses Kriterium derart selektiv nur zur Anwendung kommen läßt, der Frage nach den *Gründen* dieser Selektion nicht entziehen. Die fraglichen Selektionsprinzipien müssen auch angeben, ob in ihnen Momente von Theorie zu sehen sind, in welchem Verhältnis diese dann zu den ursprünglich auf Bewährung ausgesetzten, theoretischen Momenten stehen und ob auch sie wieder einer notwendigen Bewährung unterliegen und, wenn ja, welcher.

Alle diese Fragen[9] ruft die Kritische Theorie von sich aus hervor und kann sie nicht mit gutem Gewissen als abstrakt oder ihrer Sphäre fremd abtun. Während wir die eingangs gestellte Frage nach Struktur und Selbstverständnis der Kritischen Theorie zunächst am Beispiel Hegels und am Wahrheitsbegriff diskutiert haben, soll dieselbe Frage nun am

[9] S. a.: *G. E. Rusconi, La teoria critica della società*, Bologna 1968, 222, dessen treue und kenntnisreiche Darstellung sonst wenig zu Zweifel neigt.

Beispiel Marxens und dem Begriff der Kritik erläutert werden. In dem Maße, wie also den eigentlichen Intentionen Horkheimers größere Gerechtigkeit widerfährt, gewinnen die gegen seine Theorie vorzubringenden Einwände an Bestimmtheit.

III

Der berühmteste Aufsatz der Sammlung, der noch immer der sogenannten Frankfurter Schule die Richtung weist und besonders in den methodologischen und erkenntnistheoretischen Arbeiten von J. Habermas weiterwirkt, ist zweifellos: *Traditionelle und kritische Theorie* (1937). Hier wird der geltende Theoriebegriff eines Systems von untereinander nach logischen Regeln verbundenen, allgemeinen Sätzen mit bestimmtem Erkenntnisgehalt entworfen und dieses von der gegenwärtigen Wissenschaftstheorie präzisierte Modell auf seine neuzeitlichen Ursprünge zurückbezogen, die etwa von Descartes' Discours de la Méthode bezeichnet werden. Die anfänglich im Bereich der Naturwissenschaft beheimatete Form der Theorie ist zunehmend auch für die Gesellschaftswissenschaften vorbildlich geworden. Dagegen wird dann der Typ eines kritischen Verhaltens gestellt, das mit dem Ziel menschlicher Selbsterkenntnis auf Gesellschaft gerichtet und vom „Interesse an vernünftigen Zuständen" geleitet ist, wobei die *dialektische Kritik der politischen Ökonomie* Marxens diesem Typ von Theorie zur Orientierung dient (II 155, vgl. 270).

In der Tat hatte Marx schon früh die Leistung der Kritik im Begreifen der Sache aus ihrer Genesis, d. h. anstelle bloßer Zurückführung auf allgemeine, logische Bestimmungen vielmehr im Erfassen „der eigentümlichen Logik des eigentümlichen Gegenstandes" gesehen (Kritik des Hegelschen Staatsrechts)[10]. Genau das aber verabsäumt diejenige Wissenschaft, die thematisch den Problemen der wirklichen Lage der wirklichen Menschen am nächsten kommt: die politische Ökonomie. Sie beschreibt bloß die bestehenden Verhältnisse, nimmt sie damit unhistorisch als ein Letztes hin und besorgt so ihre Kontinuität. Die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes erschließt sich erst dem Einblick in die Notwendigkeit seines Gewordenseins und der Kritik an der Bedingtheit der spezifischen, vorliegenden Gestalt.

Die kritische Wendung, in der Marx die Lehrgehalte der zeitgenössischen Nationalökonomie rezipiert, beschert ihm mit der Erkenntnis des Scheinhaften in deren Dogmen unmittelbar ein wahres Wissen von den Sachverhalten, die die gegenwärtige Welt und das Leben der Menschen ausmachen. Denn die ideologischen Gefahren einer Verflüchtigung in die selbstgenügsame Gedankenwelt der Philosophen oder

[10] Frühe Schriften, aaO 377.

einer Fixierung in den vermeintlichen Naturgesetzen bürgerlicher Ökonomie sind gebannt, und die konkreten Inhalte nun erst wirklich zugänglich. Die ökonomischen Systeme der Smith und Ricardo spiegeln nämlich durchaus die Realität des Kapitalismus, und zwar, ohne daß ihnen das durchsichtig sein könnte. Die Erkenntnis der ökonomischen Wahrheit ist hier soviel wie die Erkenntnis des Falschen in seiner Falschheit, mit anderen Worten des herrschenden Warenfetischismus. Die Kritik der politischen Ökonomie beschränkt sich also nicht auf das rein sekundäre Geschäft der Prüfung und des Bemängelns vorfindlicher Thesen, sondern erhebt durchaus die Ansprüche echter Wissenschaft[11]. Das marxsche Hauptwerk versteht sich ganz in diesem Sinne.

Die Selbstsicherheit einer Wissenschaft, die schlechthin „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft enthüllt", wie es im Vorwort zur endgültigen Ausarbeitung der Kritik der politischen Ökonomie im „Kapital" heißt[12], geht der neueren Kritischen Theorie ab. Für sie spielt die Kritik der politischen Ökonomie in etwa die Rolle, die Hegels Wissenschaft der Logik für Marx spielte[13]: ein unbezweifeltes Vorbild, auf das die Berufung jedoch insofern mechanisch wird, als man sich damit gerade nicht rückhaltlos zu identifizieren vermag. Die inzwischen eingetretene, historische Entrückung und das Fragwürdigwerden der *Wissenschaft* mit Namen Kritik der politischen Ökonomie[14], die faktisch geschehenen, unvorhersehbaren Wandlungen des kapitalistischen Systems, nicht zuletzt das Ausbleiben der verheißenen, praktischen Verwirklichung der philosophischen Ideen in einer vernünftigen Gesellschaft freier Menschen prägen notwendig das Verhältnis der Kritischen Theorie zu jener paradigmatischen Lehre, auf deren Wahrheit es weiter zu bestehen gelte, obwohl das Stadium ihrer unmittelbaren Gewißheit entschwunden ist. Daraus resultiert ein merkwürdiges Schwanken zwischen dogmatischer Überzeugtheit und hypothetischer Offenheit.

Georg Lukács hatte sich ehedem in einer ähnlichen Lage mit der Rückkehr zur hegelschen Dialektik des Bewußtseins geholfen und den Verlust der materialistischen Basis durch eine dezidierte Geschichtsgläubigkeit kompensiert.

In *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) wird der Durchbruch der eigentlichen Tendenzen der Geschichte unmittelbar gekoppelt mit der Bewußtwerdung des

[11] S. schon: Die Heilige Familie (aaO 698, zu Prondhon); auch: Deutsche Ideologie, Berlin 1960, 237.

[12] Vgl. auch Brief an *Engels* vom 1. 2. 1858.

[13] Vgl. Briefe an *Engels* vom 14. 1. 1858, 11. 1. 1868 und Nachwort zur 2. Auflage des „Kapitals" (1873).

[14] Zur Entwicklung des Begriffs bei *Marx: J. Rancière*, Le concept de critique et la critique de l'économie politique des „Manucrits" de '44 au „Capital"; in: *L. Althusser, Lire le Capital*, I, Paris 1966; zur gegenwärtigen Diskussion: *Kritik der politischen Ökonomie heute*, Hundert Jahre „Kapital", hrsg. v. *W. Euchner / A. Schmidt*, Frankfurt 1968.

Proletariats, das im gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang den Drehpunkt bezeichnet, an dem Selbstbewußtsein und Erkenntnis der Totalität zusammenfallen; denn hier spitzen sich die herrschenden, aber durchgängig verschleierten Widersprüche des Ganzen zu. Da nicht weniger als die weitere Existenz dieser Klasse vom Durchschauen des fetischistischen Scheins abhängt, worin sich der falsche gesellschaftliche Zustand allein erhält, erfüllt das *bewußte Einnehmen des Klassenstandpunkts* als das Aufdecken der Widersprüche eine objektiv befreiende, geschichtliche Aufgabe.

Horkheimers Kritische Theorie hat dieses prononcierte Vertrauen in das Klassenbewußtsein des Proletariats, das schon bei Lukács in Wahrheit eine Reaktion auf das beobachtete Versäumnis seiner historisch-revolutionären Rolle darstellte, vollends verloren (162 f., 190). Wenn aber der Reflexionsübergang vom Objekt zum sich darin erkennenden Subjekt, der, weil er in einer bestimmten Klasse die Gesellschaft als Ganzes betrifft, eine geschichtlich verändernde Wirkung hätte, nicht länger einer genau zu lokalisierenden Gruppe in der bestehenden, sozialen Ordnung zu übertragen ist, verschiebt er sich endlich ganz in die Zukunft (160 u. ö.).

Da es unter den obwaltenden Bedingungen einer universal verschleierten Irrationalität der gesellschaftlichen Zustände unmöglich geworden ist, den Widerspruch, in dem die Menschen de facto leben, wirklich aufzudecken und daran Praxis im Sinne der Veränderung zu knüpfen, bleibt das Bild des befreiten Menschen eine Hoffnung, die einzig von den *„Subjekten des kritischen Verhaltens"* gegenwärtig noch vertreten wird (156, 164, 189 f.). Nachdem das wissenschaftliche Selbstverständnis einer Kritik der politischen Ökonomie nicht zu restaurieren ist – es sei denn zum Preise der Dürftigkeit offizieller, „wissenschaftlicher Ideologie" des Ostens –, und auch der Versuch, die Bewußtseinsdialektik kollektiv auf eine Klasse zu verteilen und so zu realer, geschichtlicher Wirksamkeit zu bringen, seine Überzeugungskraft verloren hat, bleibt nur das individuell vereinzelte Selbstbewußtsein, in dessen *Reflexion* sich materialistische Dialektik zurückgezogen hat. Obwohl die Bedeutung der praktischen Seite als Korrektur der Theorie betont wird (160, 182) und der Prozeß einer historischen „Bewährung" beschworen bleibt, ist das tatsächliche Handeln in der Reflexion des Selbstbewußtseins per definitionem suspendiert und nur als Verweis auf Zukünftiges, d. h. eine von den herrschenden Verstellungen unbelastete, weil imaginierte Sphäre präsent (165 ff., 199). Die der Reflexion als solcher immanente Negativität ist rein für sich in ihrer Gleichförmigkeit und beständigen Wiederholung nur der Schatten echter Praxis.

Die heftigen Attacken der Kritischen Theorie gegen die *Wissenssoziologie* Mannheimscher Prägung, in der sich eine neutralisierte These von der Seinsgebundenheit allen Denkens mit einer Selbstinterpretation als „freischwebende Intelligenz" nach der Vorstellung des von seiner eigenen gesellschaftlichen Stellung abstrahierenden Gelehrten zur Ideologie verbinde, erscheinen unter diesen Voraussetzungen als zwanghaft. Das kritisch reflektierende Subjekt hat vor dem isolierten Wissenschaftler und seinen formalen, soziologischen Kategorien nur eine ebenso formale Kategorie des Interesses voraus, worin „konkrete, geschichtliche Aktivi-

tät" nur reflexiv gespiegelt, nicht aber erfüllt wird (170 ff., vgl. 302 ff.). Der Index „Interesse" steht hier einzig und allein für einen umfassenden Vernunftanspruch dialektischer Theorie, den die kritische Reflexion der kritischen Subjekte nicht mehr realisieren kann (z. B. 190).

Es geht zwar keineswegs um irgendein oder jedes beliebige Interesse, sondern um das „Interesse der Vernunft an sich selber", mit anderen Worten: um das an den gesellschaftlichen Subjekten feststellbare Streben nach einem widerspruchsfreien Allgemeinen, in das sie ohne Zwang eingehen könnten. Eine Theorie solchen möglichen Zusammenhangs wird indes nicht geliefert, auch keine darauf gründenden, tätigen Beiträge zu seiner Herstellung. Hier beläßt es die Kritische Theorie bei einem *Appell* ad hominem unter dem Titel des Interesses[15] und bei den Zitaten großer Tradition. Der appellative Charakter der Sätze, in denen eine elementare Sehnsucht nach dem Glück der Menschen angesprochen wird, ist sogar bewußt herausgestellt gegen die übliche Form wertfreier, akademischer Rede, die möglicherweise nur die bestehenden, unguten Verhältnisse schützte. Die Reflexion der kritischen Subjekte, die in Gestalt des Appells wahrhaft freies Leben und die geschichtliche Zukunft bei sich aufbewahrt glaubt, bleibt deshalb auch allen Instanzen gegenüber allein im Recht. Marx, der diesen Vorzug bereits bei den Brüdern Bauer erkannte, sprach daher ironisch von der *„Heiligen Familie"*.

Die eigentümliche Theoriescheu, welche die kritische Reflexion auszeichnet, geht ihrerseits allerdings auf ein Theorem zurück, das halbexplizit weitergetragen wird: die potenzierte These von der *ideologischen Natur aller philosophischen Theorie*. Diese These ist schon bei Marx nichts anderes als ein theoretisches Moment, das sich selbst verleugnet. Die Autoren der „Dialektik der Aufklärung", Horkheimer und Adorno, haben die These radikalisiert und scheinen in der Tat der Ansicht zu sein, daß so gut wie jeder ungebrochene Gedankenzusammenhang unter den gegebenen historisch-gesellschaftlichen Umständen unwahr sei im Sinne der Ideologie. Diese Ansicht kommt mit ihrem eigenen Gehalt nur deshalb nicht in Streit, weil streng vermieden wird, sie unter den Bedingungen von Theorie aufzustellen und thematisch durchzuformulieren. Geschlossene, inhaltliche Aussagenkomplexe werden allenthalben ersetzt durch Vorführung des Reflexionsaktes eines kritischen Selbstbewußtseins. Die Kritische Theorie hat zum Gegenstand, daß keine Theorie mit Wahr-

[15] Marx schon sah sich durch die Zweideutigkeit dieses Begriffs zu einer Polemik gegen Edgar Bauer veranlaßt: „(Proudhon) schreibt nicht aus dem Interesse der selbstgenügsamen Kritik, aus keinem abstrakten, selbstgemachten Interesse, sondern aus einem massenhaften, wirklichen, historischen Interesse, das es weiter als zur *Kritik*, nämlich zur *Krise* bringen wird" (Heilige Famile, aaO 711).

heitsanspruch auftreten könne, und ist darin auch hinsichtlich ihrer selbst konsequent, insofern sie sich strikt an der Aussage durch philosophische Sätze im traditionellen Sinne hindert, und vielmehr, was sie meint, nur an anderen Gegenständen sichtbar zu machen versteht, indem sie *deren* Unwahrheit zu Bewußtsein bringt.

Dieser unendliche Prozeß der Negation läuft deshalb ohne Anstöße ab, weil der ganze Gegenstandsbereich, die Fülle kultureller, sozialer, historischer Sachverhalte, durchgehend mit dem ideologischen Vorzeichen versehen und also bereits von vornherein auf die kritische Reflexion zugerichtet ist. Die tautologische Triftigkeit der Kritik gegenüber allem, was ihr das Andere ist, dispensiert a limine von dem sachlichen Eingehen auf die eigentlichen Inhalte selber, auf das, was sie sind diesseits ihrer vorherbestimmten Funktion, als Erscheinungen von Ideologie der Kritik anheimzufallen. Auch läßt sich von dieser Position aus jedem hinzutretenden Ansinnen theoretischer Explikation leicht wiederum ideologische Verzerrung, verdinglichte Begrifflichkeit und beschönigende Absicht vorwerfen. Die prästabilierte Disharmonie zwischen einer Welt der universalen Ideologie und dem einsamen, kritischen Subjekt ist unangreifbar, denn sie hat den Widerspruch zwar in ihren Titel aufgenommen, sich selbst aber gerade dadurch gegen ihn abgesichert. Der unendliche Prozeß negativ-kritischen Verhaltens gegen das Unwahre gründet auf einer *konstanten Zuordnung* dessen, was das Unwahre ist, und der Seite der opponierenden Kritik. Die Konstanz der Zuordnung der Seiten des Widerspruchs ist solange ungebrochen, wie *aller* Widerspruch in die zwei Seiten der kritischen Reflexionstätigkeit aufgelöst und verteilt wird. Insgeheim steckt wieder ein *Totalitätsanspruch* in der Reflexion, die vom alten Anspruch der philosophischen Vernunft, das ganze Wahre zu sein, unter Verweis auf unaufgehobene Widersprüche ausdrücklich Abstand nimmt, weil sie, und nur sie allein, zumindest doch das ganze Ausmaß der latent herrschenden Widersprüche mit Bewußtsein erfährt und der universalen Unwahrheit ideologiekritisch gegenübertritt.

Ein Fortschritt aus der widerspruchsfrei gehaltenen Konstanz des kritischen Verhaltens zu Widersprüchen wäre erst möglich, wenn dieses Reflexionsverhältnis in sich begriffen würde. Eine solche *Selbstkritik* der Kritischen Theorie, wie wir sie eingangs andeuteten, beförderte freilich zunächst nur die theoretische Einsicht und bedeutete das bewußte Erfassen der verschiedenen, allein von der Reflexion zusammengehaltenen Momente, die als solche sämtlich dem Bereich des Theoretischen zugehören, obwohl sie diese Zugehörigkeit dissimulieren und von der Reflexion ständig das ihr Andere genannt werden. Das Begreifen des von der Reflexion geschaffenen und immer erneuerten Zusammenhangs der als

ideologisch bereits auf Kritik bezogenen Inhalte mit ihrer kritischen Verwerfung würde den theoretischen Standpunkt vollständiger bestimmen, als es eine Reflexion vermag, die von ihrer primär kritischen Tendenz beherrscht ist und im Geschäft der Ideologiekritik aufgeht. Darüber hinaus aber ermöglichte eine konsequente Bestimmung des theoretischen Standpunkts auch eine genauere Einräumung des Bereichs der Praxis, worauf wir noch zu sprechen kommen. Die kritische Reflexion hingegen bewegt sich unentschieden zwischen beidem und erhält sich selbstvergessen nur selber.

IV

Jürgen Habermas hat neuerdings den kritischenReflexionsstandpunkt, den Kritische Theorie letztlich nur halten, obzwar nicht ausweisen und legitimieren kann, konsequenterweise überführt in erkenntnistheoretische und methodologische Untersuchungen. Auf diesem Felde ersetzt sachbestimmte Argumentation das bodenlose Schweben, das die Gefahr des unendlichen Reflexionsprozesses ideologiekritischer Subjektivität ist. Andererseits bedeutet diese Einarbeitung in einen Bereich definierter Sachfragen eine gewisse Neutralisierung des kritischen Impulses, der seine Maßstäbe den vom gewählten Untersuchungsbereich vorgeschriebenen anbequemen muß und es also schwerer haben wird, das ursprünglich emanzipatorische Menschheitsinteresse unmittelbar zur Geltung zu bringen.

Kritische Theorie tritt hier gar nicht erst als Theorie sui generis auf, sondern expliziert sich von vornherein nur in der Auseinandersetzung mit anderen theoretischen Positionen, soweit deren Erkenntnisanspruch und seine Voraussetzungen betroffen sind. Eine derartige Überprüfung, die in Form einer klassischen, dialektischen Widerlegung zwei konträre Standpunkte sich gegenseitig relativieren läßt[16] oder die Krise der nachkantischen Erkenntnistheorie, ihre Rückbildung auf das Selbstverständnis positiver Wissenschaften und die den möglichen Überwindungsversuchen gesetzten Schranken durchmustert[17], verfährt nach dem Modell einer Einheit von *„Erkenntnis und Interesse"*, das als solches freilich kaum eigens thematisiert wird, sondern sich überwiegend aus der kritischen Prüfung selber als der ihr zugrunde liegende Maßstab erschließen läßt. Es schwebt dabei offenkundig das Beispiel der hegelschen „Phänomenologie des Geistes" vor, und man wird zusehen müssen, ob dem auf neuere, erkenntnistheoretische Diskussionen bezogenen Unternehmen kritischer Darstellung eine ähnlich systematische Funktion zukommt wie

[16] S. *Logik der Sozialwissenschaften*, ds. Ztschr., Beiheft 5, 1967.
[17] *Erkenntnis u. Interesse*, 1968.

dem Werk Hegels oder ob es vorläufig nicht mehr als den Charakter von Prolegomena besitzt, den die Veröffentlichungen der äußeren Form nach allein beanspruchen und damit freilich die Möglichkeit einer systematischen Abhandlung der Kritischen Theorie erwarten lassen.

Immerhin gibt eine kurze, frühere Arbeit, „Erkenntnis und Interesse" (1965)[18], die ausdrücklich an Horkheimers Aufsatz „Traditionelle und kritische Theorie" anknüpft, bereits einige Hinweise zu der im Titel angesprochenen Sache, obgleich auch hier wieder im Modus der Kritik einer vorliegenden Theorie. Es handelt sich um die Kritik an Husserls transzendentalphilosophischer Thematisierung der *Lebenswelt* als des grundlegenden Bodens aller menschlichen Tätigkeit, sowohl der interessegeleiteten Alltagspraxis als auch der besonderen, dem Forschungsinteresse folgenden Praxis der Wissenschaftler, Theorie genannt[19].

Habermas hat sehr wohl gesehen, daß in diesem Versuch der Rückanknüpfung theoretischer Erkenntnis an die ursprüngliche Lebenswelt der behauptete Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse reflektiert wird, aber er kann die darin liegenden Konsequenzen für eine solche transzendentale Reflexion selber nicht voll realisieren. Daher scheint die Husserl-Darstellung merkwürdig verzogen und die vorgebrachte Kritik gerade diejenige Gestalt der phänomenologischen Reflexion im Sinne reiner Theorie zu treffen, die Husserl selbst kraft des radikaleren Ansatzes seiner Krisis-Abhandlung als den verkürzten, „cartesianischen Weg" seines früheren Entwurfs zu kritisieren unternimmt[20].

Husserls Überlegung geht davon aus, daß eine transzendentale Aufklärung der Voraussetzungen von Theorie zugleich etwas für sie selber Gültiges aufklärt und sich, was ihren eigenen Status als transzendentale Reflexion angeht, mitnichten von ihren genuinen Einsichten dispensieren kann. Die konstitutiven, lebensweltlichen Voraussetzungen, die der reinen Theorie nach dem Vorbilde objektiver Wissenschaft ihrer Natur gemäß verborgen bleiben, darf eine phänomenologische Aufklärung dieses Ermöglichungszusammenhangs für sich selbst am allerwenigsten vernachlässigen. Um nicht in den Fehler zu verfallen, den sie gerade am klassischen, theoretischen Selbstverständnis der Wissenschaft aufdeckt, nämlich sich auf unbedachte Vorgegebenheiten zu stützen, die dann als vollkommen selbstverständlich jeder Reflexion entzogen sind, muß die transzendentale Phänomenologie ihr Tun mit Entschiedenheit in der anonym konstituierten Lebenswelt verankern.

---

[18] In: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie', aaO.

[19] *Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften u. die transz. Phänomenologie*, Husserliana VI, Den Haag 1962², S. 113, 120, 143, 401.

[20] AaO, S. 157 f.

Dem genannten Fehler war die erste Konzeption der Phänomenologie erlegen: sie hatte unter Ausschaltung aller unmittelbaren Weltbezüge (Epoché) die sinnstiftenden Leistungen direkt auf ein transzendentales ego zurückgeführt und sich selber als reine Theorie formuliert. Die Krisis-Abhandlung interpretiert demgegenüber die Epoché als *„universale Interessenwendung"*, die eben das Gegenteil einer Abschneidung natürlicher Lebensinteressen ist, sich vielmehr, um deren universalen Horizont in den Blick zu bekommen, ausdrücklich auf sie beziehen muß[21]. Freilich bedeutet Interessenwendung, nach Art jeder Reflexion, das Aufgeben partikularer, in Einzelinhalten aufgehender Interessenahmen, auf denen man als alltäglich Handelnder beharrt und blind gegen den universalen Kontext beharren muß, wenn man handelnd ein Ziel erreichen will, in denen aber analog auch, ohne es zu bemerken, die objektiven Wissenschaften mit ihren spezifischen Forschungsinteressen terminieren. Die umfassende, phänomenologische Interessenwendung reflektiert grundsätzlich diesen Zusammenhang, ohne sich darüber zu täuschen, daß auch sie interessiert ist, d. h lebensweltlich gebunden bleibt. Damit überwindet Husserl zugleich das alte Paradox der unausdeutbaren Grundlosigkeit der phänomenologischen Reflexion in ihrer früheren, cartesianischen Fassung.

Das Gewicht der ganzen Überlegung liegt also in der Konsequenz, mit der die transzendentale Reflexion sich selbst in ihre Aufklärungsleistung einbezieht und in der Enthüllung der Voraussetzungen von Theorien ihren eigenen Standort mitbestimmt, anstatt sich aus dem Zusammenhang, den sie betrachtet, stets herauszureflektieren und in eine ungreifbare Schwebe zu begeben.

Unabhängig von der Gültigkeit der husserlschen Analyse im einzelnen und von einer Entscheidung für oder gegen seine Phänomenologie kann die Frage erörtert werden, inwieweit die transzendentale, sich an ihren Reflexionsgegenstand gebunden wissende Selbstbesinnung dem Ansatz von Habermas ein Problem aufgibt und daher auch den von dort vorgetragenen Einwänden durchaus nicht sogleich erliegt. Das Konzept von „Erkenntnis und Interesse" intendiert zwar alles andere als eine losgelöst schwebende Theorie, dient vielmehr zur Identifikation des Ideologischen in derartigen Formen. Dennoch erscheint die kritische Stoßrichtung des Konzepts gegen Ideologisierung sehr viel deutlicher als die eigentümliche Weise, in der sich die kritische Reflexion als solche – und nicht nur zu Zwecken der Kritik fremder Mängel – auf das vorgehaltene Paradigma verpflichtend bezieht.

Am Beispiel Husserls verbindet sich die Griffigkeit der kritischen Anwendung mit der geringeren Plastizität des Konzepts selber. Husserl ist Habermas' Deutung zufolge der letzte Vertreter einer *„traditionellen Theorie"* im horkheimerschen Sinne, der zugunsten rein theoretischer Einstellung „endgültig Erkenntnis von Interesse löst" (151 f.), um dann, anhangsweise und verwegen genug, der Kontemplation persönlichkeitsbildende Prozesse und, also vermittelt, praktische Wirksamkeit zuzutrauen. Dagegen wird die Einheit von Erkenntnis und Interesse dergestalt geltend

[21] AaO, S. 147 ff., 176, 179 f. (!), 467, 471 f.

gemacht, daß Theorie ihr ursprünglich „erkenntnisleitendes Interesse" als das emanzipatorische Interesse der Vernunft an sich selber eingesteht. Von hier aus läßt sich der objektivistische Schein der Wissenschaft kritisieren, dem letzten Endes auch Husserls Versuch zuzuschlagen sei, der nach Maßgabe eines Ideals reiner Theorie Kritik an den unvollkommen von Interessen gereinigten Wissenschaften treibe, mit denen er in Wahrheit die Verkennung des eigentlichen Interesses teile.

Zunächst spielt hier wieder die Zweideutigkeit des Begriffs „*Interesse*" die verunklärende Rolle, die wir schon im Falle Horkheimers beobachteten. In der Tat sind ja, wie auch Habermas betont (159 f.), nicht alle beliebigen Interessen, die Erkenntnis leiten mögen, bereits emanzipatorisch, sondern in der Regel ideologisch verstellt. Das ergibt sich bereits aus der Eigenart jedes Interesses, eine bestimmte Vorwahl zu treffen und diese nicht umfassend zu begründen, sondern aus der bloßen Faktizität jeweils zu legitimieren. Für ein Interesse sind mithin kennzeichnend die Züge der *Partikularität* und *teilweisen Irrationalität*. Eine kritische Reflexion hätte diesen Charakter zu treffen als einen jedem Interesse qua Interesse notwendig verborgenen. Dann hieße es aber die geforderte Einsicht in die konstitutive Verbindung von Unmittelbarkeit und Unbewußtheit im Interesse verfehlen, wenn man an konkreten, vorliegenden Interessen deren Eingeschränktheit monierte, um dann auf ein besseres, weniger eingeschränktes Interesse zu verweisen. Denn die Gründe, die für dieses sprechen, können nicht dieselben sein, die gegen jenes sprachen, sofern es sich in beiden Fällen um Interessen handelt. Von Interessen gilt nämlich allemal, daß sie miteinander konkurrieren, ohne daß sich auf dieser Ebene wirkliche Gründe für eine Entscheidung geben lassen. Die kritische Reflexion auf das Eingeschränkte und Unzureichende gegebener Interessen kann sich nicht einfachhin auf ein anderes Interesse berufen.

Die Einsicht in Momente, die dem Interesse, das Gegenstand der Reflexion ist, aufgrund seiner Struktur verborgen bleiben, gelingt nur kraft einer *strukturellen Differenz*, die gleichwohl so geartet sein muß, daß sie Verständnis für die verborgenen Strukturmomente des Reflektierten nicht ausschließt, sondern erst eröffnet. M. a. W.: die in Frage stehende Reflexion muß sich ihrerseits in einem besonderen Verhältnis struktureller Differenz *und* Affinität zu ihrem Gegenstand bestimmen, sie darf sich bei Gefahr einer Selbsttäuschung höherer Stufe nicht unter der Hand zu einer neuen Gestalt des soeben Kritisierten verwandeln.

Eine Gefahr dieser Art hatte Husserl in der anfänglichen Form der phänomenologischen Reflexion erkannt und suchte ihr durch eine explizitere *Selbst*interpretation der transzendentalen Überlegung hinsichtlich des von ihr thematisierten Feldes zu begegnen. Es wird nicht recht deutlich, wie Habermas einer ähnlichen Gefahr in Ansehung des Status seiner kritischen Reflexion entgehen will. Die Unklarheit über das Selbstver-

ständnis der kritischen Theorie, die sich schon bei Horkheimer in dem ambivalenten Begriff des Interesses äußerte, kehrt in verstärktem Maße wieder, dort, wo die Kritik einerseits das, was sie ideologischen Schein nennt und aufdecken will, doch wieder zu einer „Naturbasis" verfestigt, auf die sich der Geist scheinbar neutral nur „zurückbeugen" könne (160, 163), andererseits die Emanzipation, die sie gegen fixierte Zwänge erst leisten und ermöglichen will, zu einem *„Interesse an Mündigkeit"* stilisiert, das „theoretisch gewiß" ist und „a priori eingesehen werden" könne (163). Zwischen beidem ist die Stellung einer kritischen Reflexion nur schwer auszumachen, so daß die Grenze zu einem möglichen, neuen „Objektivismus" im Sinne transzendentaler Selbstvergessenheit – sei es auch einer im Namen von „Erkenntnis und Interesse" – noch deutlicher zu ziehen wäre.

V

Fraglos sind theoretische Inhalte, die apriorischer Einsicht fähig und somit gewiß sind, von anderer Art, als bestimmte Interessen, die ich einmal nehme oder auch nicht. Habermas löst den Widerspruch durch einen Hinweis auf das Wesen von *Sprache*. Hierin sei Mündigkeit „für uns" gesetzt.

„Mit dem ersten Satz ist die Intention eines allgemeinen und ungezwungenen Konsensus unmißverständlich ausgesprochen." (163) Der Aufbau des Logos in seiner Vermittlung des Allgemeinen und Einzelnen teilt den konkreten, miteinander handelnd umgehenden und sprechenden Subjekten unmittelbar die Idee einer freien, zwanglosen Übereinstimmung und Anerkennung aller untereinander mit. Die Sprache als Kommunikationsmedium der aus dem *Kampf von Herrschaft und Knechtschaft* resultierenden, wechselseitigen Anerkennung des Selbstbewußtseins hat Habermas in einer historischen Erinnerung aus einem der „Phänomenologie des Geistes" vorangehenden Text Hegels hergeleitet[22]. Das im Grunde leitende Modell ist freilich der *„sokratische Dialog"*. Denn hier sei das freie Gespräch gleichberechtigter Partner verwirklicht, das in den realen, historischen Situationen durch Herrschaft und äußeren Zwang verzerrt werde, so daß in Wahrheit der Regelfall ideologischer Beeinträchtigung der Kommunikation durch undiskutierte, aus dem Gespräch verdrängte, faktische Machtverhältnisse dem fiktiven, philosophischen Idealfall des gelingenden Dialogs gegenübertritt. Der Philosophie sei also aufgegeben[23], aus den geschichtlichen Spuren des scheiternden Dialogs das Unterdrückte und ideologisch Abgedrängte zu rekonstruieren (164).

Hier gerät allerdings das Bemühen, der apriorischen Idee der Mündigkeit innerhalb des interessegeleiteten Kontextes praktischer Intersubjek-

[22] *Arbeit und Interaktion.* Bemerkungen zu Hegels Jenenser „Philosophie des Geistes", in: Technik und Wissenschaft, aaO.

[23] Es handelt sich um einen der ältesten Gedanken von Habermas. Vgl. *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus;* ds. Ztschr. 1957; jetzt in: Theorie und Praxis, Neuwied 1967², 318.

tivität einen Ort in der Sprache zuzuweisen, auf eine Schwierigkeit. Wird nicht die Idee einer Emanzipation aus Zwängen innerhalb des historischen Raums beständiger Kommunikationsunterdrückung selber ideologisch, wenn schon die aus Herrschaftsverhältnissen resultierende, universelle Ideologisierung sogar die philosophische Vorstellung von der Realität des Dialogs zur „Fiktion" macht[24]. Unter dieser Bedingung könnte das echte Interesse an Mündigkeit überhaupt nirgends zum Ausdruck gelangen und wäre die Konzeption einer Einheit von Erkenntnis und Interesse mit einem Schlage gegenstandslos.

Der Grund für diese Mißlichkeit besteht offenbar in einer falschen Objektivierung der Dialogsituation, wobei das Gespräch nicht qualitativ verschieden erscheint von den umgebenden, praktischen Realbedingungen. Da es diese vielmehr nur zusammenhält und zur Darstellung bringt, erklären sich die beständigen, ideologischen Verzerrungen des Dialogs glatt. Demgegenüber wird dann das gelingende Gespräch zum Zeichen eines „gelungenen Lebens" (Eudaimonia?) erhoben und in die utopische Ferne einer „emanzipierten Gesellschaft, die die Mündigkeit ihrer Glieder realisiert hätte" (164), projiziert. Man muß doch bezweifeln, ob sich die Mitglieder einer solchen Gesellschaft noch viel zu sagen hätten, ob sich der Dialog, in dem es um eine erst zu klärende, zu gewinnende Sache geht, dort nicht vielmehr zum reinen Spiel aufhöbe, dem die Dimension des Ernstes nicht länger kontrastierend gegenübersteht.

---

[24] Das hat *H. Pilot* gesehen (*J. Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtstheorie;* Kölner Ztschr. Soziol. u. Soz. psych. 20, 1968, 304), ohne jedoch prinzipiell die bei Habermas unterstellte, schlichte Identifikation von Sprache und „Lebensform" in Zweifel zu ziehen, worin mir das entscheidende Problem zu liegen scheint. *P. Winch* hat als erster den von Wittgenstein zur Erläuterung des „Sprachspiels" geprägten Begriff der Lebensform in grober Vereinfachung unmittelbar auf soziale Phänomene abgebildet (*The Idea of a Social Science*, 1958, dt. 1966). Habermas ist ihm gefolgt (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, aaO 132 ff.; s. a. *Erkenntnis u. Interesse*, 1968, 237). Indessen gewinnt der Begriff bei Wittgenstein seine Rolle ausschließlich im Rahmen sprachlogischer Klärungen und ist eine Metapher für die Intaktheit eines Sprachspiels. Daß Sprache ihre Funktion anstandslos erfüllt, läßt sich nicht in Sprache sagen, sondern nur „zeigen", und der Verweis auf die unproblematische Verbindung von Sprachgebrauch mit Praxis – darauf, „daß das Sprechen der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform" (*Wittgenstein, Philosoph. Untersuchungen* § 23) – ist nur eine der verschiedenen, im Laufe der Entwicklung von Wittgensteins Sprachphilosophie ausgearbeiteten Arten, dies zu zeigen (vgl. dazu vom Vf.: *Die Einheit in Wittgensteins Wandlungen;* ds. Ztschr. 15, 1968, bes. 179 f., 184 f.). Mit einer solchen Einführung des Begriffs der Lebensform als Index sprachlicher Geregeltheit ist über den sachlichen Zusammenhang von Praxis und Sprache noch gar nicht sehr viel ausgemacht. Jedenfalls greift der umgekehrte Analogieschluß von korrekten Sprachabläufen auf Handlungssituationen zu kurz. S. *Wittgenstein, Schriften 3* (Waismann-Gespräche), Frankfurt 1967, 172 A.

Gerade Habermas' eigener Intention zufolge ist jedoch der Dialog als der Ort der *Reflexion* über gegebene Bedingungen der Praxis zu begreifen, wo mithin eine gewisse Entlastung vom Druck der konkreten Lage von vornherein eingeräumt ist. Dialogisch vollzieht sich der Prozeß einer Verständigung von Subjekten untereinander und je mit sich selbst, der wesentlich etwas anderes ist als die plane Abbildung bestehender Verhältnisse im ideologischen Überbau. Das *sprachliche Element* allerdings, das Reflexion und Verständnis ermöglicht, besitzt eine Tendenz, sich zu verselbständigen: wenn das vermittelnde Element nicht als solches reflektiert wird und im Blick bleibt, beirrt es die Ziele der Aufklärung und hemmt insgeheim vollkommene Verständigung. Dieser Sachverhalt begünstigt faktische Einflußnahme und das Vordringen bestimmter Interessen und verbale Blendung steht einer ideologischen Verzerrung des Dialogs durch äußere Herrschaftsfaktoren durchaus nicht nach. Die politische Stellung, die sich der Typus des Sophisten zu erobern weiß, gründet nicht in einer gegebenen Machtposition, die durch ideologische Rhetorik abgesichert wird, sondern ist die praktische Nutzung der im bloßen Wort gelegenen Verschleierung.

Der sokratische Dialog stellt keine Form der Rede dar, die den Gefahren extern bedingter, ideologischer Verzerrung oder sprachimmanenter Bezauberung von Anbeginn an enthoben ist. Er bildet im Gegenteil diejenige Form der Rede, die beidem Rechnung trägt. Er entfaltet sich keineswegs in einer sublimen Sphäre reinen Spiels, wo die Beseitigung aller äußerlich vorgegebenen Mißverhältnisse, die Ausschaltung von Pression, Autorität und Kommunikationsverweigerung einen glatten Diskussionsverlauf garantierte. Diese Momente sind sogar deutlich mitreflektiert, weil sie mit den auf Praxis bezogenen, dialogisch erörterten Fragen inhaltlich zusammenhängen, und werden darüber hinaus in der *platonischen Deutung des Logos* noch einmal an der inneren Struktur der Sprache mit ihren selbst erzeugten Zwängen und Verstellungen, dem Abhängigkeit erst produzierenden sophistisch-rhetorischen Schein gespiegelt[25]. Die Aufgabe, unter der Bedingung gegenseitiger Anerkennung einen Dialog zustande zu bringen, wird demnach auf eine intrikate Weise noch erschwert durch die Aufgabe, redend nicht den Verstrickungen des Logos anheimzufallen. Das bedeutet: intersubjektiv vermittelte Inhalte nicht bereits aufgrund dieser sinnfälligen Allgemeinheit allein zu beglaubigen, auch das offen aufgeredete Interesse – und nicht bloß das ideologisch verschleierte – keinesfalls für das wahre Interesse zu halten.

[25] Vgl. meine Studie: *Zur platonischen Problematik von Logos und Schein;* in: *Das Problem der Sprache*, Abh. VIII. Dt. Kongr. f. Phil. (Hrsg. H. G. Gadamer), München 1967.

Der emanzipatorischen, zusammen mit dem Dialog in Gang kommenden Reflexion, die faktische Abhängigkeiten aufdeckt, indem sie deren erstarrte Auswirkungen im jeweiligen Selbstverständnis löst, ist also eine Reflexion beizugesellen, welche die gleiche Aufklärungsarbeit nochmals für jene Reflexion und ihre möglichen Selbsttäuschungen leistet, aus denen wiederum objektive Beschränkungen erwachsen können. Denn das aus einem Akt der Aufklärung, also auf dem Wege bestimmter Negation sich bildende Selbstverständnis ist stets nur ein relativ befreites und deshalb geneigt, seine erreichte Freiheit schon für die ganze zu halten. Dies ist die in der Formel von der „Dialektik der Aufklärung" gefaßte Erkenntnis.

Es ergibt sich daraus aber, daß die vollendete Befreiung nur eine solche sein kann, die auch von dem im aufgeklärten Selbstverständnis gelegenen Scheine befreit. Die Nötigung zur Rückbeziehung der kritischen Reflexion auf sich, die wir anfänglich in transzendentalphilosophischen Kategorien erläuterten, kehrt wieder unter der Gestalt des Ideologieverdachts, der gegen die dialogisch ausgelegte, apriorische Idee der Mündigkeit zu erheben ist. Beides sind Alternativen, den Status der Kritischen Theorie selber zur Diskussion zu stellen. Eine dritte Möglichkeit eröffnet der Vergleich mit Hegels „Phänomenologie des Geistes", auf den Habermas schon immer abzielte[26] und den er zuletzt in einer großangelegten Rekapitulation der Entwicklung der Erkenntnistheorie seit Kant in Anspruch nimmt[27]. An dieser Stelle wird dann auch eine Prüfung des Begriffs von Dialektik als einer Rekonstruktion des intendierten Dialogs aus den historischen Spuren seiner Unterdrückung möglich.

VI

Das Verfahrensmuster einer dialektischen Widerlegung zweier entgegengesetzter Positionen durcheinander, dessen Habermas sich schon bei der Aufschlüsselung analytischer und hermeneutischer Methoden im Rahmen einer „Logik der Sozialwissenschaften" bedient hatte, wiederholt er in gewisser Weise in seinem Buch „*Erkenntnis und Interesse*" (1968). Die mit dem deutschen Idealismus einsetzende Krise der philosophischen Erkenntnistheorie, die im Laufe des 19. Jahrhunderts in den unverändert weiterwirkenden Dualismus der Natur- und Geisteswissenschaften führte, interpretiert Habermas so, daß er sich nicht mit der Faktizität dieses Dualismus abfindet und im Stile des Neukantianismus zwei verschiedene Gegenstandsbereiche abgrenzt, denen zwei verschiedene wissenschaftliche

[26] Theorie und Praxis, S. 251.

[27] Erkenntnis und Interesse, 1968, aaO, S. 14, 243 f.

Erkenntnisweisen logisch angewiesen werden. Ebensowenig schlägt er sich auf eine der konkurrierenden Seiten, die üblicherweise die untergeordnete Stellung der jeweils anderen Seite behaupten und durch den Nachweis zu belegen suchen, der spezifische Gegenstandsbereich und die Methode der anderen Seite sei durch den eigenen Standpunkt bereits mitumfaßt und sinke damit zu einem eingeschränkten oder abgeleiteten Phänomen herab. Die kritische Reflexion weist selbst den jeweils weitesten Vorstößen in dieser Richtung wechselweise eine innere Limitation durch ein je verschiedenes, besonderes Interesse nach, das die Erkenntnis vorgängig leitet und daher unaufgeklärt bleibt. Das Verfahrensmuster dieser dialektischen Widerlegung, dessen die kritische Reflexion sich souverän bedient, wird selber zwar nicht ausdrücklich thematisiert, es ist aber nicht zu zweifeln, daß die „Phänomenologie des Geistes" das geheime Vorbild abgibt (13 f., 243 f., 258). Der *unthematisierten* Rolle eines daran orientierten Verfahrensmusters entspricht direkt eine *inhaltliche* Selbstauslegung der kritischen Reflexion auf ein ihr eigentümliches Erkenntnisinteresse, nämlich die Einheit von Erkenntnis und Interesse.

Die Ausgangsthese, daß „nach Kant Wissenschaft philosophisch nicht mehr ernstlich begriffen worden ist" (12), wird zunächst an Hegels phänomenologischer Metakritik der kantischen Erkenntniskritik erwiesen, die das feste, transzendentallogische Fundament in einen bildungsgeschichtlichen Prozeß der Selbstreflexion aufgehoben habe, um sodann im Dogmatismus des absoluten Wissens jedes angebbare Verhältnis der Philosophie zu wissenschaftlicher Gegenstandserkenntnis überhaupt zu verlieren. Marx' anthropologischer Materialismus, der in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten noch auf die „Phänomenologie des Geistes" bezogen ist, hätte an sich mit dem Begriff der arbeitenden Auseinandersetzung der Menschengattung mit der Natur eine Möglichkeit erschließen können, dem erkenntnistheoretischen Dilemma einer sich mit Wissenschaft identifizierenden Philosophie zu entgehen; Marx habe sich aber diese Möglichkeit verstellt durch die umgekehrte Identifizierung der Philosophie mit positiver Wissenschaft, was von Anfang an und im Spätwerk mit noch größerem Nachdruck eine Ausrichtung an den Naturwissenschaften bedeutete. Dieser Entwicklung setzt der Positivismus mit der auf die Ebene des szientistischen Selbstverständnisses exemplarischer Forschung reduzierten Wissenschaftstheorie einen konsequenten Schlußpunkt. Auf dem so bezeichneten Hintergrunde heben sich nun die zwei Richtungen einer Selbstreflexion der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften ab. Habermas zeigt in glänzenden Darstellungen und kritischen Analysen von Peirce und Dilthey, daß der von beiden auf verschiedene Weise unternommene Vorstoß zur Interessenbasis der Wissenschaft die Spezifität der jeweiligen Interessen nicht mehr zu reflektieren vermag. In der gegenseitigen Erhellung hingegen wird im Falle der Selbstreflexion der Naturwissenschaften als das erkenntnisleitende Interesse dasjenige instrumentellen Handelns und im Falle der Selbstreflexion der Geisteswissenschaften das praktischer Interaktion kenntlich. Freud ist schließlich die Instanz einer selber als Wissenschaft auftretenden Selbstreflexion von der geforderten Art, die die Einheit von Erkenntnis und Interesse realisiert. Dem szientistischen Mißverständnis dieses Ansatzes bei Freud tritt wie ein Appendix am Ende noch die Selbstverleugnung der Reflexion in Gestalt Nietzsches gegenüber.

Aus der primären Erwägung des sachlich an der Phänomenologie des Geistes bemessenen, aber nur zurückhaltend bekundeten Anspruchs der Kritischen Theorie beginnen wir mit einer Diskussion der auf *Hegel* bezüglichen Thesen. Die Prinzipien der Hegelinterpretation und -kritik von Habermas sind die von Marx in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten exponierten, nicht zuletzt in ihrer detaillierten Applikation durch Lukács[28].

Marx hatte bekanntlich die Bildungsgeschichte des Bewußtseins mit Hilfe des Feuerbachschen Begriffs vom Menschen als eines Gattungswesens zu einer Geschichte der Selbsterzeugung des wirklichen Menschen in seiner Gattung durch Arbeit uminterpretiert. Damit wurde die Phänomenologie als eine freilich „mystifizierte" Form der Kritik an Entfremdung, d. h. Fixierung des Moments der vergegenständlichenden Selbsterzeugung, anerkannt[29]. Unter diesen Voraussetzungen ist klar, daß auf Marx die Erfüllung und Aufhebung der phänomenologischen Bewegung im „absoluten Wissen" in ganz besonderer Weise rätselhaft und illusionär wirken mußte.

Diese Verwirrung zeigt ihre Spuren noch bei Lukács[30] und auch bei Habermas, der an der Phänomenologie des Geistes die „Zweideutigkeit" bemängelt, daß ein absolutes Wissen angeblich der phänomenologischen Rechtfertigung bedürfe und ihr doch völlig entraten müßte, wenn es wahrhaft absolut sei. Die Zweideutigkeit beruhe indes auf einer *„identitätsphilosophischen Voraussetzung"*, die dogmatisch und mit den Mitteln der Phänomenologie gar nicht legitimierbar sei (30 f.). Sieht man von dem irreführenden Schellingianismus[31] dieser Formulierung ab, aus dem die Forderung nach Identität von Bildungs- und Naturgeschichte erwächst (ebd.), so bleibt als Einwand immerhin die alte Skepsis hinsichtlich des von Hegel behaupteten, notwendigen Übergangs von Phänomenologie in

---

[28] *Der junge Hegel, Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, 1948[1], Berlin 1954[2], S. 26.

[29] Frühe Schriften, aaO, S. 644 f., S. 652.

[30] Lukács beeilt sich, angesichts eines Zitats aus der Vorrede über die Funktion der Phänomenologie des Geistes und den Bildungsweg zum Wissen (Phän. d. G., hrsg. v. *J. Hoffmeister*, 26 f.) zu betonen, es sei „vollständig klar, daß der heutige Leser hier überall statt Geist Gattung lesen kann" (Lukács, aaO 537 A). Das dürfte jedoch schwerfallen bei einem Satz wie: „Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist" (Phän. 27).

[31] Es ist bemerkenswert, daß schon *Moses Heß* im Namen Schellings die vergessene Natur für die Phänomenologie des Geistes eingeklagt hat (Die europäische Triarchie, 1841; in: Phil. u. sozialist. Schriften, Hrsg. *Cornu/Mönke*, Berlin 1961, 80).

systematische Philosophie, beginnend mit der Logik, und es bleibt die Frage nach der Stellung der Phänomenologie im Zusammenhang des hegelschen Systems.

Der kritisch-emanzipatorische Effekt, den die phänomenologische Betrachtung des Bewußtseins von Stufe zu Stufe gewinnt, ergibt sich aus der spezifischen, methodischen Struktur der Phänomenologie und ist nicht von vornherein als deren leitende Absicht zu bezeichnen. Hegel macht deutlich, daß er keine Kritik im Auge hat, deren *Maßstab* die phänomenologisch prüfende Wissenschaft der Philosophie von sich aus an das geprüfte Bewußtsein und seine Erkenntnisweisen heranträgt. Der Maßstab muß im Gegenteil dem Geprüften immanent sein, sonst hätte dieses ihn „nicht notwendig anzuerkennen“ [32]. Der Maßstab, unter dem Bewußtsein allein kritikabel wird, ist der ihm eigene Anspruch auf Wahrheit. Zugleich ist dies ein Maßstab, dem sich auch die phänomenologische Kritik beugen muß und zwar derart, daß sie sicherstellt, diesen Maßstab nicht in der Weise des Bewußtseins, das sie anhand dessen kritisiert, bloß zu prätendieren, sondern auf andere, unverblendete Weise für sich in Geltung zu halten. Die methodische Struktur der Phänomenologie ist in Anerkenntnis dieser Aufgabe ausgebildet und daher überhaupt nicht von dem konstitutiven Bezug auf das, was Wahrheit ist, zu isolieren und zu verselbständigen. Das, was Wahrheit wirklich ist, nennt Hegel aber absolutes Wissen und die phänomenologische Methode wird in einem fundamentalen Sinne unverständlich, wenn man sie von diesem Fluchtpunkt abtrennt.

Die *Methode* der Phänomenologie des Geistes [33] besteht allgemein darin, diejenigen Gestalten des reflektierenden Bewußtseins, die ihre Inhaltsmeinung selbst nicht mehr als eine Reflexionsvermittlung begreifen und daher für den Standpunkt der Wahrheit halten, auf ihre reflexive Struktur aufmerksam zu machen und durch diese ihnen zugemutete Besinnung auf die zugrunde liegende Reflexionsstruktur die Kontingenz oder Unmittelbarkeit des fest eingenommenen und als wahr behaupteten, jeweiligen Standpunkts zur Erkenntnis zu bringen. Die sukzessive Preisgabe von Standpunkten der Reflexion durch fortgehende Reflexion gehört zur Eigenart des reflektierenden Bewußtseins selber und wird von der Phänomenologie methodisch derart genutzt, daß das, was das Bewußtsein in Wirklichkeit ist, ihm mit seinen eigenen Mitteln andemonstriert werden kann.

---

[32] Phän. 71 f.

[33] Vgl. dazu den abschließenden Teil der oben erwähnten Arbeit des Vf.: *Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie*, Hegel-Stud. 5, 1969.

In dieser Abstraktheit bewegt sich die Methode der Phänomenologie noch ganz auf dem Niveau ihres Gegenstands. Die Analyse der Erfahrung der Reflexion in den verschiedenen Gestalten des Bewußtseins ist selber an den methodisch entscheidenden Punkten des Umschlags der Betrachtung eines Bewußtseins von seinem Standpunkt (Für–es) zur Betrachtung von einem anderen Standpunkt (Für–uns oder An–sich) auch deutlich als Reflexionsbewegung gekennzeichnet. Die *kritische* Ausrichtung, die der Titel der Phänomenologie des Geistes impliziert, erhält das skizzierte Vorgehen überhaupt erst durch den leitenden Bezug auf den Bereich theoretischer Philosophie und ihrer begrifflichen Wahrheit. Angesichts dieses Bereichs, nämlich des Geistes, enthüllt sich die Reflexionsnatur des Bewußtseins mit seinen Wahrheitsvermeinungen in Form der „Gewißheit" als das Unwahre und der Schein.

Der sachliche Maßstab der Philosophie selber und ihres Wahrheitsbegriffs ist demnach unerläßlich, um in Beziehung auf ihn die Einsicht in die Reflexionsnatur des Bewußtseins, sofern sie diesem selber nahegebracht werden kann, als Kritik und fortschreitende Überwindung eingeschränkter, theoretischer Standpunkte zu begreifen. Die immanente *Gliederung* der Phänomenologie im Sinne eines notwendigen Fortschritts in der Reihe der betrachteten Bewußtseinsgestalten wird ebenfalls nur durch Orientierung am Begriff des wahren Wissens gewährleistet, den die Gestalten prätendieren und nicht erfüllen, während sie hinsichtlich des Ausmaßes dieser Diskrepanz untereinander verknüpft und in eine gewisse Ordnung gebracht werden können[34].

Der Fluchtpunkt des „absoluten Wissens" ist der Phänomenologie durchaus nicht auf dogmatische Weise vorangestellt, sondern nur Ausdruck ihres „Erkenntnisinteresses" und Bedingung ihrer methodischen Struktur, die Kritik ermöglicht. Kritik muß sich ständig bewußt bleiben, daß sie nicht die Wahrheit ist, aber in deren Namen spricht. Wenn diese Bestimmung Sinn haben soll, muß es allerdings eine Möglichkeit geben, aus dem Stadium der Kritik in das einer Erkenntnis mit legitimem Anspruch auf Wahrheit überzugehen. Andernfalls bliebe der kritisch reklamierte Bezug auf Wahrheit eine Chimäre und das kritische Unternehmen wäre um seine Intention betrogen. Kritik muß sich also nicht allein hüten, im Glauben an ihren Wahrheits*besitz* unbemerkt auf die Ebene des Kritisierten herabzugleiten und also selber einer radikalisierten Kritik wie eine weitere Bewußtseinsgestalt anheimzufallen. Es muß auch verhindert werden, daß ein solcher Überholungsprozeß unendlich wird und iterativ eine Kritik stets guten Glaubens bloß der anderen folgt; der unerschöpfliche

[34] Phän. 74.

Glaube, doch recht kritisch sein zu wollen, pervertiert, wenn es dabei allein bleibt, das Geschäft der Kritik.

Theoretische Erkenntnis also, die zunächst einmal eingeschränkte, dogmatische, unaufgeklärt an faktischen Gegebenheiten haftende Bewußtseinsformen kritisiert und unterdes der besonderen Gefährdung einer Selbsttäuschung gerade *als* Kritik eingedenk ist, hat sich selber so vorbereitet, daß ihr der Anspruch auf Wahrheit nicht länger sinnvoll unter Angabe von Gründen bestritten werden kann. Die Vorbereitung, die sich und das Kritisierte unter den gleichen Maßstab stellt, macht mit dem Kreis der Bedingungen vertraut, die dem Entstehen einer Theorie voranliegen und behält gleichzeitig die zumindest formale Sicherheit, sich darin nicht zu verfangen. Der Nachweis der Fähigkeit einer Theorie, das, was ihre naive, theoretische Selbsterfüllung einschränkt, in seinem bedingenden Charakter zu gewahren und sich davon zu unterscheiden, ist von der Transzendentalphilosophie als die einzige Möglichkeit für eine Theorie, ihrer selbst gewiß zu werden, erkannt worden. Deshalb ist aber ein solcher Nachweis auch als ausreichende Legitimation einer Theorie zu akzeptieren. Nicht mehr und nicht weniger nimmt Hegel mit dem provokativen Begriff des *absoluten Wissens* in Anspruch, nachdem er den gewiesenen Weg so konsequent gegangen ist, daß er sogar Mißverständnisse und Verkürzungen seiner transzendentalphilosophischen Vorgänger korrigieren konnte.

An Hegels Einsicht ist, so scheint mir, der unaufgebbare Zusammenhang einer kritischen Reflexion im Sinne der Phänomenologie mit der *Realität* theoretischer Erkenntnis durchaus nachvollziehbar, ohne daß man sich deshalb ein für allemal auf das hegelsche System in seiner Gesamtheit verpflichten müßte. Eine gewisse Ambivalenz und „Zweideutigkeit" liegt hingegen dort, wo die Leugnung des also namhaft gemachten Zusammenhangs von kritischer Betätigung und theoretischem Status einhergeht mit dem Versuch, die nunmehr kopflose Phänomenologie materialistisch zu einer Erinnerung der „Emanzipationsschwellen der Gattungsgeschichte" (Erk. u. Int. 31) umzudeuten, wobei zugleich die weitgehenden, theoretischen Implikate einer solchen Umdeutung unerörtet bleiben. Denn zumindest setzt die These von der gattungsgeschichtlichen Emanzipation eine sehr präzise Geschichtstheorie voraus und man wird unterstellen müssen, daß auch eine als Anamnesis verstandene Einholung von Geschichte ins Bewußtsein, sofern es nicht diejenige des Bewußtseins selber ist, sondern den „kontingenten Umständen" der Produktivkräfte ausgesetzt, ohne zusätzliche theoretische Annahmen kaum zu denken ist.

Es scheint deshalb sogar eine gewisse Folgerichtigkeit zu haben und

mehr als bloß eine zufällige Schwäche des Autors *Karl Marx*[35] darzustellen, wenn dieser seine materialistische Geschichtstheorie wie eine Naturwissenschaft auffaßte und das *Kritische* der Theorie in ihrer Ausführung wieder auf den Typus *„traditioneller Theorie"* zurückbrachte, wie Horkheimer sagen müßte. Marx hat die „Synthesis im materialistischen Sinne", die eine „gleichermaßen empirische wie transzendentale Leistung eines sich historisch erzeugenden Gattungssubjekts" ist (43), nicht wirklich zusammen mit der Bedingung denken können, daß das Begreifen des Prozesses demselben radikal angehört und seinen Gesetzen unterliegt.

Eine Selbstbeschränkung dieser Art ist nur einer *transzendentalen* Reflexion zuzumuten, in der Theorie ihrer eignen Bedingungen inne wird und diese auf eine besondere, den ganzen theoretischen Komplex bindende und bestimmende Weise theoretisch noch einbezieht. Es wird dann allerdings schwer vorstellbar, wie die Reflexion daran gehindert werden kann, ihren Vollzug als Erkenntnis zu verbuchen und damit den Bereich der Theorie zu erweitern, wenngleich nur bis zu deren Grenzen. Eine Selbstbeschränkung von Theorie, die nicht transzendentaler Natur ist, also theoretische Einsicht mehrt, indem sie sie bewußt limitiert, die im Gegenteil die Reflexion wieder äußerlich auf die Situation konkreter Bedingtheit zurückverweist und an den faktischen Anstößen der sich objektiv entfaltenden Produktivkräfte festmacht (31, 60, 70, 84f.), hinterläßt eine Unklarheit darüber, wo sie selber zu stehen kommt. Denn die These ergibt nur Sinn, wenn das in ihr Behauptete auch vom Aufstellen eben dieser These gilt und demnach die Aufklärung der zugrunde liegenden, objektiven Anstöße in diesem Falle gerade solange noch aussteht, wie die These mit dem Maß an Gewißheit vorgetragen wird, das die Behauptung allgemeiner Aussagen üblicherweise kennzeichnet. Marx hatte sich dieser mißlichen Folgerung durch Rückgriff auf eine quasi-naturwissenschaftliche Erkenntnissicherheit entzogen, die ihn von Selbstanwendung seiner das Recht der Theorie einschränkenden Bestimmungen dispensierte. Die Kritische Theorie unterläuft im Falle von „Erkenntnis und Interesse" das Dilemma generell auf zweierlei Weise.

Einmal beschränkt sie sich selber auf das Gebiet *erkenntnistheoretischer* Fragestellung und verwirft nachdrücklich das Kriterium umfassender Theorie, das die Tradition an Philosophie gelegt hatte (86). Innerhalb dieses abgesteckten Rahmens gelingt es eher, die Erkenntnismöglichkeiten der Erfahrungswissenschaften zu koppeln mit Ideologiekritik, auf die Philosophie sich reduziert. Denn die vorgegebene Abgrenzung läßt philosophische Grundsatzfragen unmittelbar ortlos erscheinen und scheidet sie aus. In diesem Rahmen nehmen die hegelsche Phänomenologie und die

[35] So jedenfalls sieht es offenbar *Habermas:* 43, 58 ff., 85 f.

marxsche Anthropologie neutrale, von systematischen Problemen[36] befreite Modellfunktion an und ergänzen sich umstandslos wechselweise. Marx' Arbeitsbegriff bringt gegen eine Nivellierung aller Unterschiede im „absoluten Wissen" Hegels eine ansichseiende Natur wieder ins Spiel, wogegen die phänomenologische Selbstreflexion den latenten Positivismus einer mit Arbeit identifizierten, intersubjektiven Praxis brechen soll.

Die andere Weise, der Zweideutigkeit erforderter, aber unzuträglicher Selbstanwendung der Kritischen Theorie zu begegnen, besteht darin, die transzendentale Frage mit der hergestellten Einheit von Erkenntnis und Interesse zu beantworten. Wir gehen darauf jetzt ein.

VIII

Wenn man verstehen will, was das heißt: *Kritik* sei die hergestellte *Einheit von Erkenntnis und Interesse*, während dieses Verhältnis sonst verdrängt und ideologisch verzerrt erscheine, so sieht man sich Zitaten aus Kant und Fichte zum Begriff eines Vernunftinteresses gegenüber. Das der Sache nach zentrale Kapitel des Buches von Habermas ist daher zugleich das am wenigsten überzeugende. Denn die überlegen gehandhabte Kritik, die in der Darstellung historischer Lehren fruchtbare Einsichten zutage fördert, stößt auf ihre Grenze und wird affirmativ, wenn sie sich selber an historischen Beispielen auslegen muß.

Der von Kant eingeführte Begriff des *Vernunftinteresses*, den Fichte aufgenommen hat, ist sicher kein universaler Schlüssel zum Idealismus – darum geht es Habermas auch nicht –, er muß demnach deutlich an seinem Standort innerhalb der Systeme gesehen werden. Dieser Standort ist beidemal auf den ersten Blick ein *präliminarer* und *protreptischer*. Der kantische Sprachgebrauch in diesem Sinne[37] kann ohnehin nur von geringem Nutzen sein, da er die Inhalte gar nicht eigentlich bestimmt, sondern erst auf sie hinführt. Auch der emphatischere Fichte verwendet den Terminus nur in der populären „Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre"[38], wo mit ihm etwa soviel ausgesagt ist wie mit dem appellativen Diktum: was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was

[36] An einer Stelle hat Habermas die Möglichkeit erwogen, den hegelschen Begriff des Geistes, der die Wirklichkeit des absoluten Wissens ist, selber aus dem „dialektischen Zusammenhang von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion" zu konstituieren, während in Hegels System diese Momente innerhalb der Realphilosophie des Geistes erst lokalisiert werden (*Arbeit und Interaktion*, aaO 10).

[37] K. r. V., A 465 ff., 666 ff., 804 f.

[38] Ähnlich nochmals wiederholt in: *Die Bestimmung des Menschen* (WW II 196 ff.).

für ein Mensch man sei. Das Interesse, das hier mit Vernunft verbunden wird, bedeutet gerade nicht, daß dies auch alles sei, was sich über sie sagen ließe. Das Paradox eines Interesses, das an nichts anderem, sondern an sich interessiert ist, stellt eine façon de parler dar, die systematischen Gehalte, die dann in aller Form zu explizieren sind[39], wenn der rechte Zugang zu ihnen gebahnt ist, auf einer Ebene zumindest annäherungsweise verständlich zu machen, die gerade noch nicht die der Vernunft und ihrer Gründe ist.

Letztlich prägt der idealistische Begriff einer Vernunft, der ein Interesse eigentümlich *nicht* zukommt, auch die Konzeption eines *praktischen* Vernunftinteresses in Kants Moralphilosophie. Interesse heißt in praktischem Kontext die mögliche Bestimmung des Willens eines endlichen Sinnenwesens durch Vernunftprinzipien im Blick auf Handlung[40] und figuriert ausdrücklich als Vermittlungsstelle eines nicht von Natur aus und ständig vernünftigen Willens mit Vernunft. Das Interesse steht sinnlicher Affektion offen und verfällt dann einem bestimmten Gegenstand, der gewollt wird, ist als moralisches Interesse aber auch reiner Vernunftbestimmung fähig und dann identisch mit der Achtung für das Sittengesetz[41]. Achtung besagt aber gar nichts anderes, als daß das Gesetz der praktischen Vernunft nicht gilt, weil es interessiert, sondern höchstens umgekehrt. Darin liegt, daß ein praktisches Vernunftinteresse aus bloßer Vernunft gerade nicht erklärbar ist[42]. Der Interessebegriff spiegelt also die Trennung der reinen von der praktischen Vernunft, anstatt sie zu überwinden, und bezeichnet letztlich den auf dieser Trennung beruhenden Systemzwang, einen Punkt anzusetzen, ohne ihn ableiten zu können, wo die von Empirie getrennte Vernunft in derselben dennoch zu praktischer Wirksamkeit gelangt.

Habermas zeigt sich von Kants Konstruktion eines Vernunftinteresses entsprechend nicht voll befriedigt und geht zu Fichtes Tathandlung des absoluten Ichs auf sich selber über (244, 252 f.). Nun spielt in dem alle Vernünftigkeit begründenden, reinen, transzendentalen Akt die Kategorie des Interesses wiederum *gar keine* Rolle, sondern wird vielmehr aus diesem Tun selber deduziert[43]. Das kann auch nicht anders sein, denn der absolute Akt des Ich, sich dadurch zu Ich zu machen, daß es sich von sich unterscheidet, soll die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft

[39] Daß Habermas die systematische Grundlage der fichteschen Formel vom Vernunftinteresse, nämlich das absolute Ich, nicht akzeptieren kann, hat er mit Entschiedenheit ausgesprochen (Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung; in: Theorie u. Praxis, aaO 238).

[40] Grundl. z. Met. Sit. WW (Hrsg. *Weischedel*) IV 42, 97.

[41] AaO 28. [42] AaO 98.

[43] System der Sittenlehre § 11 (WW IV 142 ff., vgl. 43 f.).

stiften und kann daher unmöglich durch Kategorien der einen Seite präjudiziert werden. Der protreptische Wortgebrauch des Plädoyers für den Idealismus aus der „Ersten Einleitung", die Habermas zitiert, hilft hier wirklich nicht weiter.

Der Idealismus hat nicht den Begriff eines der Vernunft als solcher innewohnenden Interesse gefaßt, den Habermas dort sucht (244, 248, 349), sondern nur den Begriff von Vernunft im Sinne höchster Theorie, und im übrigen Versuche gemacht, diesen Begriff mit der Praxis zu vermitteln, die offenbar letzten Endes nicht zureichen. Die Kritische Theorie ist die Darlegung eines Begriffes von Vernunft, der über die Sphäre der Interessen mit konkreter Praxis *innerlich* verknüpft ist und die im Idealismus tief geschiedenen Reiche besser vermittelte, bislang schuldig geblieben.

Statt dessen rekurriert Habermas auf das Beispiel *Freuds*, der mit der Psychoanalyse das in der „Phänomenologie des Geistes" entfaltete Thema der Selbstreflexion [44] zum Gegenstand der *Wissenschaft* erhoben habe. Obwohl Freud seine Möglichkeiten im szientistischen Sinne mißverstanden habe, biete er eigentlich eine Methodologie der Selbstreflexion so, wie sie von Peirce und Dilthey für die Natur- und Geisteswissenschaften geleistet worden sei. Das therapeutische Gespräch zwischen Arzt und Patient ist vom erkenntnisleitenden Interesse an Selbstreflexion motiviert (287) und Habermas schlägt im Anschluß an Freud eine Metapsychologie oder Metahermeneutik vor, welche die Logik der Deutung in der psychoanalytischen Gesprächssituation darzulegen hätte (309 f.).

Es fragt sich indes, welche natürlichen Grenzen einer Generalisierung der therapeutischen Situation gesetzt sind. Gewinnt die psychoanalytische Methode ihre Kraft nicht just aus der Beschränkung auf den *pathologischen* Fall, dessen Anomalität von vornherein so bestimmt angegeben werden kann, daß Heilung überhaupt möglich ist? Wenn Heilung Beseitigung der Anomalie und Wiederherstellung des dem Patienten eigenen, normalen und „gesunden" Zustands heißt, was soll an ihre Stelle treten, sofern der Krankheitsfall die Regel wird? Behält die radikale Aufklärung des Unbewußten und der verdrängten Momente des Ich ihren therapeutischen Sinn, wenn der Arzt nicht länger, seinem Titel als „Therapeut" entsprechend, eine hilfreich vermittelnde Aufgabe zwischen dem pathologischen und dem zur Normalität befreiten Zustande des Patienten übernimmt, sondern unter den Bedingungen der generalisierten Psycho-

[44] Diese Analogie zwischen Freud und Hegel entwickelt schon *P. Ricœur, De l'Interprétation, Essai sur Freud*, Paris 1965, 446 ff. Demächst in dt. Übers. (Suhrkamp Verlag).

analyse notwendig zur alleinigen Instanz des „Normalen" wird?[45] Die Generalisierung des Zusammenhangs von pathologischem Zwang und therapeutisch zu beförderndem Vernunftinteresse an Aufklärung hat sich Habermas offenbar aus Gründen einer materialistisch zu deutenden „Selbstkonstitution der Menschengattung unter kontingenten Naturbedingungen" nahegelegt (349). Denkt man den Ansatz zuende, so hebt sich jedoch der im allgemeinen, zwanghaften Pathos verankerte Materialismus wieder in einen reinen Reflexionsstandpunkt auf.

Wenn „Freud in der Metapsychologie einen Rahmen verzerrten, kommunikativen Handelns gewonnen hat, der die Entstehung von ... Herrschaft und Ideologie zu begreifen erlaubt" (341), so müßte im angenommenen Falle der Ausschließlichkeit verzerrter Verhältnisse die reale Emanzipation zusammenfallen mit der Einnahme jenes methodologischen Standpunkts. Das Durchschauen von Zwängen, deren Gewalt in ihrer Undurchschautheit beruht, ist den davon affizierten Subjekten per definitionem unmöglich, es bedarf dazu der Mittel, auf die der Analytiker das Monopol hält. Die befreiende Selbstreflexion kann also auf der ‚Objektebene' gar nicht gelingen, sondern muß notwendig in die ‚Metaebene' vorstoßen. Damit wandelt sich zwangsläufig auch der Sinn von ‚Methodologie"[46], insoweit alle Geheilten, zugespitzt gesprochen, Methodologen wären.

In solcher umfassenden Ausweitung des psychoanalytischen Modells von Arzt und Patient scheint die Problematik des einzig bei den ideologiekritischen Subjekten aufbewahrten, emanzipatorischen Menschheitsinteresses wiederzukehren, der wir schon bei Horkheimer begegneten. Dort war die Vorstellung des auf seine Reflexion zurückgeworfenen und vereinsamten Kritikers angesichts einer Welt von Ideologie und Verstellung zur schlüssigen Konsequenz geworden. Die Transformation dieser Vorstellung in psychoanalytische Zusammenhänge erlöst, wenn ich recht sehe, das Konzept, in dem die Kritische Theorie sich programmatisch ausspricht, noch nicht aus seiner theoretischen Ambivalenz, ebensowenig wie aus seiner Malaise in Ansehung der Praxis. Die Formen, in denen die Kritische Theorie über sich als Theorie Auskunft gibt, haben wir anhand des Buches von Habermas zu analysieren und abzuschätzen unternommen. Die Folgerungen für das, was Praxis heißen kann, gehen über den Rahmen von

[45] Auf eine ähnliche Schwierigkeit hat *A. McIntyre* für Freuds Begriff des Unbewußten aufmerksam gemacht, der letzten Endes als allein der Diagnose des Autors verfügbar gedacht werde (*Das Unbewußte*, Frankfurt 1968, 97).

[46] Habermas betont das: „Auf der Stufe der Selbstreflexion kann es freilich, im Unterschied zur Logik der Natur- und Geisteswissenschaften, so etwas wie Methodologie abgelöst von materialen Inhalten nicht geben, weil die Struktur des Erkenntniszusammenhangs mit der des zu erkennenden Subjekts eins ist" (310).

„Erkenntnis und Interesse" hinaus, sollen aber dennoch in einigen kurzen Bemerkungen vorstellig gemacht werden.

IX

Die Kritische Theorie zwingt dazu, die Beziehung zwischen *Theorie und Praxis* erneut als Gegenstand philosophischer Überlegung ernst zu nehmen. Ihre eigenen Beiträge dazu stehen aber in der Tradition der junghegelianischen Bewegung der „reinen Kritik" und haben, wie es scheint, von dieser die entscheidenden Schwächen geerbt. Den *Junghegelianern* war der Zusammenhang von Theorie und Praxis überhaupt nur zugänglich, ja sie konnten im Begriff der Kritik die Identität beider ansetzen, weil sie eine bestimmte Geschichtstheorie hypostasierten, die sie der „Einheit des geschichtlichen und reingeistigen Prozesses", wie Arnold Ruge es ausdrückte[47], von vornherein versicherte. Die undiskutierte Rezeption und Übersteigerung eines Hegelianismus[48] ließ sie an das Zusammenfallen eines in bestimmter Weise auf seine Zeit bezogenen, gegenüber dem Bestehenden negativen Denkens mit realer Veränderung glauben.

Marx hat die Verkürzungen dieses Typs von praktisch sich wendender Kritik durch das Zusammenspiel von Ideologiekritik und Revolutionslehre im Rahmen einer historisch verstandenen, materialistischen Dialektik behoben. Diese Verbindung von Theorie und Praxis ist ebenfalls in eine umfassende Geschichtstheorie unter dem Fortschrittsgedanken eingebettet und wird nur daraus verständlich. Es ist ein vorgängiges Wissen um die „Aufgabe der Geschichte", das die „Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht"[49], derart zu fassen gestattet, daß die Selbstaufhebung ideologischer Philosophie nicht wirkungslose Kritik bleibt, sondern einen Beitrag zur Veränderung einer in Philosophie ideologisch gebannten, historischen Wirklichkeit darstellt. Die ideologische Querstellung von Philosophie und der geschichtlichen Lage ist nur tatsächlich zu überwinden mit der Realisierung der gedanklichen Prinzipien durch eine Klasse, die ihnen in den konkreten Lebensbedingungen am radikalsten entraten mußte: das revolutionäre Proletariat.

---

[47] *Die verschiedenen Stellungen der freien Kritik zu der Zeit; das Verhältnis von Theorie und Praxis* (1841), Sämtl. W. IV, 1847², 30.

[48] Insbesondere *A. v. Cieszkowskis Historiosophie*, die seine „Philosophie der Tat" begründet (*Prolegomena zur Historiosophie*, 1838).

[49] Der gedrängteste Text, worin Marx sich in einem Zuge von Hegel wie von den junghegelianischen Kritikern absetzt, ist die „Einleitung zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie" (Frühe Schriften, aaO, vgl. 489).

Die Kritische Theorie setzt diesen Entwurf ähnlich wie die Junghegelianer die hegelsche Geschichtsphilosophie voraus, um sich im Namen des Entwurfs kritisch gegen die Erscheinungen der Zeit zu richten und so geschichtliche Aktivität zu gewinnen. Die materialistische Komponente wird dabei, wie beobachtet, in die Rückführung der Theorie auf einen Reflexionsstandpunkt übersetzt, während der revolutionären Verwirklichung durch die Tat nur Resignation begegnet.

In dieser Lage sublimiert sich die beschworene Einheit von Theorie und Praxis zu einer Art *spekulativen Begriffs*, der Synthesis des Widersprechenden, in deren Konstruktion und begriffliche Bewegung gleichwohl nicht einzutreten ist, da eine reine Vermittlung von seiten der Theorie die Realgrundlage des Widerspruchs zudecken würde. Aus dem Verbot des Vollzugs einer Gedankenvermittlung resultiert der Zwang zur beständig herzustellenden, äußeren Reflexion im Sinne Hegels. Wenn die Formel der Einheit von Theorie und Praxis weiter verwandt werden soll, kann man sich der Verführung, darunter zwei Gedankenbestimmungen in ihrer Wechselbeziehung zu denken, nur entziehen, indem man das zu Denkende als Undenkbares festhält, als Gegenteil dessen, was wirklich ist, oder als Zukünftiges, das unter den obwaltenden Umständen gerade nicht angemessen erfaßt werden kann[50].

Nun ist aber der fortgesetzte Reflexionsprozeß, der sich über sich täuscht, indem er um der Wahrheit des Gemeinten willen dessen Gedachtheit hintanhält, zur Realisierung des Gemeinten, in der die intendierte Wahrheit erst wirklich würde, ebensowenig geeignet wie die Abstraktion philosophischer Gedankenreiche. Jene Selbsttäuschung einer von Praxis bloß *faszinierten* Theorie ist nicht minder ideologisch als die Einseitigkeit des von Praxis abstrahierenden, reinen Gedankens und vermag keine Handlungsanweisungen zu geben, wie sie sich immerhin noch aus dem marxschen Geschichtswissen in seiner negativen Rollenzuteilung an Philosophie herleiten mochte.

Das Versagen der Kritischen Theorie vor der Praxis, die sie ständig im Munde führt, hängt ursächlich mit ihrem unklaren Status als Theorie zusammen, den sie jeweils schon kritisch auf Praxis hin überschritten zu haben meint. Es gibt dafür ein klassisches Beispiel und in der Tat wäre es der Mühe wert, die Antwort, die Philosophie ehedem darauf gegeben hat, in ihrer sachlichen Leistungsfähigkeit neu zu überprüfen. Das Faktum der *Sophistik*[51] als die stete Rede über Praxis und die offen erklärte Ziel-

[50] Vgl. *Habermas*, *Theorie und Praxis*, aaO 316.

[51] *Kuno Fischer* hat beispielsweise schon früh in einem wenig beachteten Aufsatz die Junghegelianer mit hegelschen Begriffen als „*Moderne Sophisten*" kritisiert (Die Epigonen, Hrsg. O. Wigand, Leipzig 1848, Bd. V).

setzung einer politischen Anwendung von Erkenntnis war zweifelsohne der Anstoß der platonischen Dialektik. Das unbesonnene Reden über praktische Wirksamkeit von Lehre, so zeigt der Dialog „Gorgias", weiß nicht, was es sagt, und tut nicht, was es will. Die rhetorisch-sophistische Scheinvermittlung von Theorie und Praxis ist in Wahrheit ihre völlige Unvermitteltheit: hier wird Einheit über etwas gelegt, das in der eigentlichen Differenz seiner sachlichen Momente noch gar nicht gefaßt ist.

Die Ununterschiedenheit des Logos und dessen, worum es darin geht, fordert die präzisere Selbstbestimmung der Erkenntnis im Blick auf und in Differenz zu ihrem Agathon heraus. Dies heißt Plato Dialektik und verbindet darin die Verschärfung des theoretischen Anspruchs auf wahre Erkenntnis mit der verpflichtenden Geltung, die das erkannte Agathon jenseits seines Erkanntseins für das menschliche Individuum behält. Die Erkenntnis als dialektische ist Selbsterkenntnis in dem Sinne, daß das Unzureichende bloßer Erkenntnis erkannt wird und daraus die nie zu verlierende Verwiesenheit auf Handlung zwingend erwächst. Nicht eine verbale Verschmelzung von Vernunft und Interesse, sondern die im Unterschied zu ihren Zielen sich selbst klärende Begrifflichkeit vermag sinnvolles, freies Handeln zu eröffnen als dasjenige, was nun ohne Täuschung im Gegensatz zum bloßen Logos greifbar wird, und in dieser Bestimmung dennoch von ihm geleitet und umgrenzt bleibt. Die antike Ethik des Plato und Aristoteles hat in der Analyse des Logos mit seinen rhetorisch-verdeckenden, negativ-eristischen und theoretisch-klärenden Fähigkeiten, in der Handlungslehre und in der Frage nach der Übersetzung von Einsicht in Tun ein Problembewußtsein erreicht, das einer Erschließung über Philosophiegeschichte hinaus noch harrt. Die Klärung des Verhältnisses von Theorie und Praxis zöge daraus Nutzen.

Rüdiger Bubner (Heidelberg)

Der Denker Herbert Marcuse

I. Revolutionärer Eros

Herbert Marcuse war lange Zeit im Schatten Walter Benjamins, Ernst Blochs, Theodor W. Adornos und Max Horkheimers gestanden. Erst durch die spektakuläre Bewegung unter den Westberliner Studenten, in die er mit seinen Gastvorträgen im Juli 1967 unmittelbar eingriff, erlangte er eine ebenso plötzliche wie problematische Berühmtheit. Seither gilt der bald 70-jährige Denker, der 1933 aus seiner deutschen Heimat nach den USA emigriert ist, als der Jean-Jacques der jungen Linken in der Bundesrepublik, vor allem unter der akademischen Jugend. In Berlin, Frankfurt, Marburg und anderen Universitätsstädten pflegen diese Kreise eine Rhetorik, die sich gleichsam aus der mehr oder minder verständnisvollen Rezeption der sozialtheoretischen und kulturphilosophischen Werke Marcuses sedimentiert hat.

Herbert Marcuse ist der Autor eines scharfsinnigen Buches über die philosophische Bedeutung Sigmund Freuds (»*Eros und Kultur*«, Neuauflage u. d. T.: »Triebstruktur und Gesellschaft«), einer anregenden Interpretation der Entwicklung von Hegel zu Marx (»*Vernunft und Revolution*«) sowie eines kritischen Werkes über den Sowjetmarxismus. Diese Veröffentlichungen erwiesen Marcuse als einen eigenwilligen Denker, der wesentliche Anregungen von Hegel und Marx mit solchen der Psychoanalyse verband. Idealistische und materialistische Einflüsse gingen derart ein in seine »*kritische Theorie*«, die er bereits in den Jahren 1934–38 in der heute schon legendären »Zeitschrift für Sozialforschung« entwickelte. (Ein Teil seiner damals verfaßten Aufsätze erschien 1965 in der edition suhrkamp, Band 101, unter dem Titel: »*Kultur und Gesellschaft I*«.)

Von seinem kürzlich deutsch bei Luchterhand erschienenen ideologiekritischen Traktat »*Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*« muß leider gesagt werden, daß er, trotz einzelner blendender Formulierungen, das Niveau der früheren Publikationen nicht erreicht. Der Grundgedanke ist einfach. Er findet sich schon bei Karl Mannheim (»Ideologie und Utopie«, 1929), den Marcuse allerdings nicht erwähnt. Mannheim sprach von der Möglichkeit, daß das utopische, d. h. »seinstranszendente« Denken, das bisher alle sozialen Bewegungen der Neuzeit begleitet hatte, allmählich abstirbt und eine Gesellschaft zurückläßt, »die gleichsam mit sich fertig geworden ist und sich stets nur reproduziert«. Nach Marcuse befinden wir uns bereits in einer solchen utopielosen, »eindimensionalen« Welt. Sein ganzes Buch liest sich einerseits wie eine Verifizierung dieser These, andererseits wie ein zwischen Trotz und Resignation schwankender Aufruf an die Heilkraft utopischen Wesens. Schlüsselbegriffe sind die »große Weigerung«, die »Macht des Negativen« und »soziale Transzendenz«. Was daran so erschüttert, ist weniger die Reverenz vor einem aktivistisch formulierten Marxismus, dessen klassische Thesen (zum Beispiel vom Klassen-

kampf als Motor der Geschichte und vom Proletariat als Vollstrecker der »letzten Revolution«) vielmehr preisgegeben werden; es ist die Zwangsläufigkeit, mit der Marcuse im Laufe seiner Argumentation in die Nähe derer gerät, die er mit guten Gründen immer bekämpft hat. Man hat bei der Lektüre bisweilen den fatalen Eindruck, die kulturkritischen Klagelieder eines »abendländischen« Restaurateurs vor sich zu haben, so stark sind die Anklänge an neuromantischen Irrationalismus, Lebens- und Existenzphilosophie sowie an den Tonfall konservativer Sekten. Verwirrt steht man vor dem Fall eines – sit venia verbo – linken Denkers, der sich des Instrumentariums fortgeschrittener Ideologiekritik und Wissenschaftstheorie begeben hat und mit geradezu verzweifeltem Eigensinn auf – man möchte sagen: vorkritische Traditionsbestände, Heilswissen und Romantik zurückgreift.

Dabei muß zugegeben werden, daß Marcuses Utopie-Begriff einen empirischen Kern hat. Er umfaßt die ungenutzten, gehemmten und mißbrauchten Kapazitäten der modernen technisch-industriellen Zivilisation im Hinblick auf einen Zustand, der dem Marx'schen »Reich der Freiheit« entspricht und den Marcuse als »*befriedetes Dasein*« bezeichnet. Dieser utopische Zielbegriff ist realistisch genug, als daß man ihn als eschatologische Verheißung oder närrischen Wunschtraum abtun könnte. So formuliert, scheint es sich bei der Einrichtung eines »befriedeten Daseins« – zumindest in den hochentwickelten Industriegesellschaften – nur um ein technisches Problem zu handeln. Der westdeutsche Soziologe Helmut Schelsky sprach jedoch bereits vor Jahren von dem Dilemma, mit dem gegenwärtig jedes Programm eines grundlegenden gesellschaftlichen Umbaus konfrontiert ist: »Es ist heute viel leichter, die Menschen an die Mißstände der großorganisatorischen Superstrukturen anzupassen, als diese selbst in ihren Fundamenten zu ändern.« Dieser Ausspruch gilt auch für Marcuses »kritische Theorie«. Ihre Problematik ist eine zweifache. Ausgehend von dem negativen Urteil, daß »das, was ist, nicht wahr sein kann«, bleiben die Aussagen über eine radikal andere Form menschlichen Zusammenseins auffällig unbestimmt. Das gilt vor allem für das letzte Buch.

Was Marcuse vorschwebt, ist eine ästhetische Kultur, in der das apollinische und das dionysische Element (um Nietzsches Unterscheidung zu verwenden) in einer geglückten Synthese zusammengefunden haben. Es sind vornehmlich künstlerische, insbesondere dichterische Erfahrungen, die er beschwört, um diese utopische Kultur wenigstens in Umrissen zu verdeutlichen. So zitiert er in »Eros und Kultur« die Mythen von Orpheus und Narziß, Schillers »Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen«, Heinrich von Kleists Gespräch »Über das Marionettentheater«, Baudelaire, Rilke, Paul Valéry und die Surrealisten. Aus all dem geht hervor, daß es Marcuse nicht nur um soziale Veränderungen geht, sondern um einen »neuen Menschen«, gleichsam um eine Wiederherstellung des Zustandes vor dem Sündenfall.

Parallelen zu seiner sozialen Utopie könnte man eher bei dem Idylliker Charles Fourier als bei Karl Marx finden. Während sich in der Sowjetunion nach einer kurzen Ära der Libertinage die puritanisch-asketischen Moralauffassungen des Frühkapitalismus reproduziert haben, erinnert der eigenwillige deutsch-amerikanische Denker daran, daß Erotik und Revo-

lution, Emanzipation der Arbeit (und *von* der Arbeit) und des Fleisches, Bett und Barrikade ein genuin linkes Motiv bilden: »In der Strenge des Denkens und in der Narrheit der Liebe liegt die umstürzlerische Absage an die bestehenden Lebensformen.« Diese Erinnerung hat allerdings einen Preis: er besteht in der Rückkehr von der Kritik der politischen Ökonomie zum Idealismus einerseits, zum utopischen Sozialismus andererseits. Marcuse verschweigt, wie die von ihm intendierte arkadische Welt, von der auch manche Helden Dostojewskis geträumt haben, auf der Grundlage der technisch-industriellen Errungenschaften realisiert werden soll.

Damit berühren wir bereits die zweite crux seiner sozialkritischen Überlegungen. Marcuse ist, wie er selbst zugibt, nicht imstande, »die befreienden Tendenzen *innerhalb* der bestehenden Gesellschaft aufzuweisen«. Während die klassische marxistische Doktrin im Proletariat das Subjekt der Revolution erblicken konnte, hat es die Gesellschaftstheorie Marcuses mit einem sozialen Universum zu tun, das immer mehr seine eigene Negation integriert: »Die Unterbindung sozialen Wandels ist vielleicht die hervorstechendste Leistung der fortgeschrittenen Industriegesellschaft.« In immer neuen Umschreibungen entwirft Marcuse das Bild einer Zivilisation, die alle oppositionellen Kräfte absorbiert. Nicht nur die Arbeiterschaft, sondern auch Kunst, Religion und Philosophie, die früher trotz ihrer Ohnmacht wenigstens eine utopisch-idealische Distanz zur Gesellschaft gewahrt hätten, seien inzwischen zu bloßen Sparten repressiver Verwaltung abgesunken.

Dieser Degeneration zur »Eindimensionalität« widmet Marcuse den größten Teil seiner Ausführungen. Seine Analyse beschränkt sich also, marxistisch gesprochen, auf bestimmte Phänomene des »Überbaus«, der »Ideologie«. Darin liegt eine Schwäche des Buches, wie auch der Begriff »eindimensionales Denken« fragwürdig ist, da er die unterschiedlichsten Erscheinungen zusammenfaßt. Aristoteles, logischer Positivismus, linguistische Philosophie, Behaviorismus in Soziologie und Psychologie, Operationalismus in den Naturwissenschaften, Semantik und empirische Sozialforschung – das sind für Marcuse ebenso Symptome eindimensionalen Denkens wie die Sprache der »New York Times«, die Entsublimierung der menschlichen Beziehungen und die nukleare Strategie der Großmächte. Insbesondere die Auslassungen über Ludwig Wittgenstein kann man wohl nicht anders als bösartig bezeichnen: »akademischer Sado-Masochismus«, »Selbsterniedrigung«, »päpstliche Autorität und gutmütige Anbiederung«, »Denunziation« sind nur einige seiner Schelten.

Da Marcuse gegenüber dem eindimensionalen Denken, das er als konformistisch, entfremdet und repressiv verurteilt, auf der Dialektik als angeblicher »Logik des Protests« und der Befreiung besteht, sei daran erinnert, daß nicht der vielgeschmähte Positivismus, sondern die dialektische Methode von Hegel bis zum Sowjetmarxismus und zum faschistischen Staatskult den autoritären und totalitären Machthabern willfährig gedient hat. Man denke nur an Giovanni Gentile, den hegelianischen Bewunderer Mussolinis, der seinerseits öffentlich erklärt hat: »Wir sind Hegelianer«; oder an Max Wundt, Julius Binder, Karl Larenz, Christoph Steding, Wolfgang Schmidt und andere deutsche Gelehrte, die den Hitler-Staat mit Hilfe der Dialektik philosophisch gerechtfertigt haben. Angesichts dieser massiven geistesgeschichtlichen Tatsachen, auf die

der österreichische Philosoph Ernst Topitsch kürzlich hingewiesen hat, ist es nicht mehr gut möglich, dialektisches Denken so ohne weiteres als freiheitlich, kritisch und humanistisch anzupreisen. Daß Marcuse, fixiert auf einen mißverstandenen Gegner, die Kybernetik als möglichen Probierstein dialektischen Denkens gänzlich unbeachtet läßt, sei als beklagenswerte Lücke festgehalten.

»Das Denken im Widerspruch muß dem Bestehenden gegenüber negativer und utopischer werden.« Diese These, mit der Marcuse 1964 seine Aufsätze aus den dreißiger Jahren neu herausgegeben hat, könnte auch das Motto seines jüngsten Buches sein. Denken im Widerspruch, d. h. Dialektik, Negation und Utopie sind für ihn einunddasselbe geworden. Der Inhalt der Utopie hat sich zusammengezogen auf die abstrakte Formel vom »befriedeten Dasein«, während das proletarische Erstgeburtsrecht auf die Opposition »außerhalb des demokratischen Prozesses« übergegangen ist. Zu ihr zählt Marcuse »die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und Arbeitsunfähigen«, ferner »die Insassen von Strafanstalten und Irrenhäusern« und die rebellierende amerikanische Jugend. Es fallen drohende Worte wie das von der »Katastrophe der Befreiung«, von der Wissenschaft als »politischem Unternehmen« und von der »erzieherischen Diktatur«. Den hier anklingenden Kontext von Utopie und Terror würde Marcuse selbst kaum in Abrede stellen; denn »die gewaltlose Gesellschaft bleibt die Möglichkeit einer geschichtlichen Stufe, die erst zu erkämpfen ist«.

Es bleibt die Frage – wie schon angesichts der Emphase Marcuses für die Dialektik – was aus solchen Ideen wird, wenn sie, einmal zum Jargon geworden, als Instrumente politischen Kampfes fungieren. »In jeder geistigen Haltung ist das Politische latent« (Thomas Mann). Marcuses Theorie ist der damit ausgesprochenen Problematik um so weniger enthoben, als sie von vornherein jede bestehende Gesellschaftsordnung nur im Hinblick auf deren Negation betrachtet und insofern in einem ausgezeichneten Sinne politisch und politisierbar ist. Unüberhörbar bleibt allerdings neben diesem Zug utopischer Gewalttätigkeit, der nicht vertuscht werden sollte, jener Ton von Trauer, Resignation und apokalyptischem Weltschmerz, durch den die Verheißung eines »befriedeten Daseins« gedämpft, ja beinahe wieder zurückgenommen wird: »Vielleicht kann ein Unglück die Lage ändern, aber solange nicht die Anerkennung dessen, was getan und was verhindert wird, das Bewußtsein und Verhalten des Menschen umwälzt, wird nicht einmal eine Katastrophe die Änderung herbeiführen ... Aus theoretischen wie empirischen Gründen spricht der dialektische Begriff seine eigene Hoffnungslosigkeit aus ... Nichts deutet darauf hin, daß es ein gutes Ende sein wird.«

Herbert Marcuse hat bisher vor allem in der Berliner Bohème ein lautstarkes Echo gefunden. Das ist zu wenig für einen anspruchsvollen Denker, den man nicht nur als Kommentar zu Rudi Dutschke lesen sollte. Marcuses neues Buch ist herausfordernd genug für ein Streitgespräch auf höchster Ebene. Es gibt dafür einige exemplarische Vorbilder: so den epochemachenden Dialog zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger auf den Davoser Hochschulkursen 1929, die erregende Kontroverse zwischen Georg Lukács und Karl Jaspers auf den »Rencontres Internationales de Genève« 1946 oder den faszinierenden Disput

zwischen dem deutsch-amerikanischen Politologen Leo Strauss und dem russisch-französischen Philosophen Alexandre Kojève über Tyrannis und Weisheit. Auch die kritische Auseinandersetzung mit Herbert Marcuse sollte nicht unter dieser Norm geführt werden.

Gerd-Klaus Kaltenbrunner

II. Die Philosophie der »Weigerung«

In der gegenwärtigen »öffentlichen Meinung« geht wieder einmal ein Gespenst um – nicht das des Kommunismus, sondern die »Große Weigerung«. Der Mann, der dieses Gespenst beschworen und ihm den Geist eingehaucht hat, heißt Herbert Marcuse, und sein Name – nun kaum mehr verwechselt mit dem von Ludwig Marcuse – ist seit diesem Sommer in aller Munde. Die Vorgänge – Studentenunruhen an den meisten deutschen Universitäten, inzwischen zur alltäglichen Erscheinung gewordene Gruppen provozierender Jugend in den großen Städten – sind bekannt; bekannt auch, daß die Welle des Protestes heute weltweit verbreitet und noch keineswegs im Abklingen ist. Eine Massenbewegung also, und Marcuse, wenn nicht ihr Prophet, so doch, nach dem Zeugnis eines der Berliner Studentenstrategen, der »Hintergrund für das, was wir tun« (Knut Nevermann).

Die Konstellation muß den Kenner der Schriften von Herbert Marcuse einigermaßen überraschen. Noch kürzlich war bei ihm zu lesen[1], was seit langem zum Programm der Frankfurter Soziologenschule gehört: daß die »*kritische Theorie*« der Gesellschaft, der sich Marcuse mit Theodor W. Adorno und Max Horkheimer verpflichtet weiß, heute kaum daran denken könne, »die Massen zu ergreifen«. Das hat sich offenbar geändert, und die Frage stellt sich, worauf wohl die Änderung zurückzuführen sei. Denn die »kritische Theorie« der Frankfurter Schule tendierte nicht selten zur Position jener von Marx und Engels in der »Heiligen Familie« apostrophierten »kritischen Kritik«, welche die realen Widersprüche der Gesellschaft stehen ließ, um sie mit den Mitteln des »Selbstbewußtseins« (B. Bauer) aufzulösen. Jedenfalls wird man kaum sagen können, daß sich etwa den dialektisch sublimen Texten von Adorno Anweisungen zum Handeln entnehmen ließen. Anders Herbert Marcuse, der in seinen jüngst erschienenen Schriften einen Begriff von »kritischer Theorie« entwickelt, der sich der »Masse« nicht nur nicht fernhält, sondern wieder – wenn man den Wortführern der öffentlichen Meinung Glauben schenken soll – in »materielle Gewalt« umschlägt. Kehrt also die kritische Theorie in Herbert Marcuse zu ihren Ursprüngen, auf Marx zurück?

1

Man tut gut daran, diese Frage nicht an jenem Aufsatz über »*Repressive Toleranz*« (1965) zu prüfen, der im Stil des »Kommunistischen Manifests« endet und auf den sich die Studenten in Berlin und anderswo berufen: »Wenn sie Gewalt anwenden, beginnen sie keine neue Kette von Gewalttaten, sondern zerbrechen die etablierte. Da man sie schlagen wird, kennen sie das Risiko, und wenn sie gewillt sind, es auf sich zu nehmen, hat kein Dritter, und am allerwenigsten der

1. Vgl. das Vorwort zu »Kultur und Gesellschaft I«.

Erzieher und Intellektuelle, das Recht, ihnen Enthaltung zu predigen.« – Die Theorie des Appells zum Zerbrechen der etablierten Gewalt ist nämlich nicht in diesem Aufsatz, sondern in dem 1964 in Amerika erschienenen Buch »*One-Dimensional Man*« enthalten, das jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegt. Das Buch fand bereits in der englischen Ausgabe weite Beachtung, und dies nicht ohne Grund. Hatten doch weder Marcuse selber noch die Frankfurter Schule bis zu diesem Zeitpunkt ein eigentliches »System« der kritischen Theorie vorgelegt, vor dem sich ihre Begriffe in einem größeren Zusammenhang ausweisen und an dem eingebrachten Material bewähren konnten. Wenn schon dieser Umstand dem Buche Beachtung sicherte, so noch mehr das Thema und die suggestive Behandlungsart, die ihm zuteil wird. Um es vorweg zu sagen: Marcuse hat mit seinem Werk die uferlose und oft ins Leere stoßende Diskussion der 50er Jahre um den »entfremdeten« und »unbehausten« Menschen hinter sich gelassen und den Entfremdungsbegriff auf ein der Sache angemesseneres Reflexionsniveau gehoben.

Denn an diesen Begriff des jungen Marx schließt die provozierende These von der »Eindimensionalität« des Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft allerdings an. Dem Einwand, daß damit die Analyse, im Verhältnis etwa zur positivistisch-empirischen Soziologie, von vornherein eine regressive Position bezieht, kommt Marcuse selber mit dem Hinweis auf die Fragwürdigkeit des Entfremdungsbegriffs zuvor. Die »kritische Theorie«, nicht weniger in die Empirie verbissen als der moderne soziologische Positivismus, stellt sich den Leistungen der modernen Industriegesellschaft, die mit der Beseitigung von Mangel und Armut in ihrem Innern nicht nur den Klassenkonflikt herkömmlichen Stils, sondern auch die Konflikte des Individuums mit sich selbst und dieser Gesellschaft weitgehend abgebaut hat. Zur Entfremdung gehört das Wissen von ihr – sei es ausdrücklich oder in der Form des Gefühls –, und zum Wissen der Widerspruch – zwischen Mensch und Ding, Individuum und Gattung, Wesen und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, Innen und Außen usf. Das Wissen von diesem Widerspruch – so lautet Marcuses ebenso einfacher wie schwerwiegender Hinweis – schwindet auf der Stufe der hochindustriellen Zivilisation, in der sich die Menschen in der Warenwelt wiedererkennen, ihre Seele in den Dingen finden und sich mit ihren gesellschaftlichen und technischen · Organisationsformen identifizieren. Die Identifikation ist kein Schein, sondern Wirklichkeit: der Reproduktionsprozeß des Individuums und seiner Gesellschaft. Marcuses ganze Argumentation steht und fällt mit der Voraussetzung, daß die Wirklichkeit des industriellen Reproduktionsprozesses heute eine fortgeschrittenere Stufe der Entfremdung ausbildet – den entfremdeten Menschen, der sich mit dem entfremdeten Dasein identifiziert und so seiner eigenen und der gesellschaftlichen Entfremdung im buchstäblichen Sinne »einverleibt«. Dieser Mensch ist der »eindimensionale« Mensch, der nur in der *einen* Dimension existiert, die »überall« ist und in allen Lebensformen der industriellen Gesellschaft (Arbeit, Sprache, Kunst, Wissenschaft, Sexualität usf.) auftritt.

Nun sind freilich jene Phänomene, die Marcuse am begrifflichen Leitfaden der »Eindimensionalität« beschreibt, auch anderwärts (A. Gehlen, R. Dahrendorf) konstatiert worden, wie ja überhaupt das Problem der »*bejahten« Entfremdung* die soziologische

Forschung seit langem beschäftigt. Das Neue an Marcuses Analysen ist, daß sie 1. auf eine wissenschaftlich »wertneutrale« Begriffsbildung (Institution, Rolle) verzichten und 2. die »Eindimensionalität« des menschlichen Denkens und Handelns über die gesellschaftlichen Implikationen hinaus als universelles Phänomen stilisieren. Man muß den verborgenen Zusammenhang dieser beiden Momente vor Augen haben, will man die Stärke von Marcuses Position und – ihre Schwäche erkennen. Marcuse setzt sich mit denselben Erscheinungsformen auseinander, welche die empirische (»wertneutrale«) Soziologie mit Etiketten wie »Stabilisierung der industriellen Gesellschaften« oder »Erstarrung des neuen sozialen Milieus in den Industrieländern« versieht. Aber im Gegensatz zu solchen Feststellungen wendet er seine Kategorien *gegen* das gesellschaftliche Selbstverständnis, dem sie entnommen sind. Die Rede von der Eindimensionalität des Menschen hat einen *a priori* kritischen Sinn – sie schließt die Anerkennung einer alternativen Dimension in sich. Allerdings beginnt hier auch die Problematik von Marcuses soziologischer Analyse. Selbst wenn man mit ihren kritischen Tendenzen weitgehend übereinstimmt, wird man zugeben müssen, daß diese Anerkennung nicht aus ihnen selber folgt, sondern im Grunde ontologisch motiviert ist. Das gesellschaftliche Universum von Herbert Marcuse hat weder beliebig viele noch, wie das der modernen Physik, vier Dimensionen; es ist, nach dem Gesetz der Dialektik, das sich die »kritische Theorie« auferlegt, wesentlich zweidimensional, und die Aporie ihrer Auseinandersetzung mit der fortgeschrittenen Industriegesellschaft besteht eben darin, daß deren eindimensionale Realität dieser Dialektik die Spitze abbricht.

2

In dem Versuch, die Aporie zu lösen, hat die »kritische Theorie« jenen eingangs genannten »systematischen« Charakter angenommen, der ihr bisher stets abging. Die Soziologie ist bei Marcuse, was sie von Comte und Marx bis hin zu Max Weber gewesen war: der systematische Versuch einer Rekonstruktion der gegenwärtigen Gesellschaft aus ihrer Vergangenheit und insofern Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht. Dennoch kann man nicht eigentlich sagen, daß sich Marcuses Analysen zu einem System im Sinne der älteren Soziologien zusammenfügen. Dagegen sperrt sich nicht nur die Kritik jener »einen Dimension« der Industriegesellschaft (die keineswegs ein reines Kontinuum vorstellt), sondern ein bestimmtes Vorverständnis des Systembegriffs, das Marcuse mit der Frankfurter Schule teilt. Nach diesem Vorverständnis – und das ist für Ansatz und Tragweite der Philosophie der »Weigerung« von entscheidender Bedeutung – braucht die Soziologie das geschichtliche Erfahrungsmaterial nicht zu ordnen und in Begriffe zu bringen, weil das Material ihrer Erfahrung (die Gesellschaft) schon selber ein »System« ist – in höherem Sinne, als bloße Theorie zu erfinden vermag.

Dem ideologischen Schein, der sich damit verknüpft, ist Marcuse nicht entgangen. Ja, man darf sagen, daß seine systematischen Ansätze die Blößen der »kritischen Theorie« vielleicht noch stärker hervortreten lassen, als das sonst der Fall ist. Anstatt die gesellschaftliche Realität in ihre Bestandteile aufzulösen, wirft diese kritische Theorie ihr den Schleier einer negativen Identität über, der die Kritik an das Bestehende bannt, über das sie sich ständig hinauswähnt. Bei Marcuse verkörpert diese Identität der tech-

nische Produktionsapparat der hochzivilisierten Gesellschaft; in seinem Medium verschmelzen Kultur, Politik und Wirtschaft zu jenem allgegenwärtigen eindimensionalen System, das alle Alternativen in sich aufnimmt oder abstößt, die oppositionellen Kräfte aufsaugt oder neutralisiert und in seiner repressiven Gewalt heute – in Ost wie in West – das Denken und Handeln der Individuen bestimmt. Indem Marcuse die universelle Wirksamkeit dieses technischen Systems beschreibt, identifiziert er es unversehens mit der Gesamtgesellschaft. Deren politische Organisationsform zieht sich in die Anonymität des »Systems« zurück, womit die Unangreifbarkeit des Bestehenden auf unerwartete Weise ihre Bestätigung findet.

Nun ist die »kritische Theorie« allerdings weit davon entfernt, die positive Möglichkeit einer technisch-praktischen Konstruktion der Gesellschaft auch nur in Erwägung zu ziehen. Die Identität, die das »System« der Gesellschaft leiht, bleibt eine negative, so daß sich die Differenz zum Bestehenden in moralisch-praktischer Hinsicht erhält. Gleichwohl ist es die eigentümlich ambivalente Stellung zu dieser Idee des »Systems«, die es der »kritischen Theorie« erschwert, den systematischen Anspruch der älteren Soziologie zu erfüllen. Sie sieht sich nicht in der Lage, eine Theorie im Sinne jener Soziologie zu entwickeln, das den vergangenen sozialen Zusammenhang in der Absicht rekonstruiert, ihn auf eine gegenwärtige Situation praktisch-gesellschaftlichen Handelns zu beziehen. Denn dieser Zusammenhang hat sich der Analyse, die zur eindimensionalen Realität der fortgeschrittenen Industriegesellschaft keine Parallele weiß, entzogen; und eine Möglichkeit des Handelns, die sich der älteren Soziologie aus der Annahme eines gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsprozesses von selbst ergab, besteht nicht mehr: das erstarrte »System« hat die Emanzipation der Individuen in »Integration« verwandelt.

So bringt die »kritische Theorie« Marcuses nicht mehr den Gang der Geschichte, wohl aber die Geschichte ihrer eigenen Herkunft in ein System: »Als sie in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts aufkam und die ersten Begriffe von Alternativen ausarbeitete, gewann die kritische Theorie der Industriegesellschaft Konkretion in einer geschichtlichen Vermittlung zwischen Theorie und Praxis, Werten und Tatsachen, Bedürfnissen und Zielen« (Der eindimensionale Mensch, S. 14). Im Gang der Geschichte ist diese Vermittlung, um mit Hegel zu reden, in die Unmittelbarkeit des »Systems« umgeschlagen, das alle Gegensätze in sich vereinigt. Gegenüber der technischen Leistungsfähigkeit der fortgeschrittenen Industriegesellschaft gebricht es der kritischen Theorie an der rationalen Begründung einer Alternative. Auf diesen ihren schwächsten Punkt weist Marcuse selber unverhohlen hin. Die fehlende Praxis entleert die theoretische Struktur, weil deren Kategorien der kritischen Theorie während einer Periode entwickelt wurde, in der die Gesellschaft noch kein geschlossenes System bildete und das Prinzip der Negation sich im Handeln wirksamer sozialer Kräfte verkörperte. Marcuse hat nun nicht diese Kategorien, wohl aber das dialektische Modell liquidiert, das sie untereinander verband: daß sich die historisch negierenden Kräfte *innerhalb* der bestehenden Gesellschaft entfalten müssen, die umzuwälzen sie berufen sind. Das Modell der kritischen Theorie beruht nicht mehr auf dem dialektischen Verhältnis von Herr und Knecht (Hegel) oder von Arbeiter- und

Kapitalistenklasse (Marx), das im geschichtlichen Prozeß der Emanzipation durchbrochen wird; es beruht auf dem magischen circulus vitiosus jenes »Systems«, das statt wechselseitiger Anerkennung die allseitige und undurchbrechbare Abhängigkeit der Individuen vom technischen Apparat zum Resultat hat.

3

Angesichts dieser Diagnose des herrschenden Zustands, der zugleich ihr eigener ist, sieht sich die kritische Theorie auf sich selbst zurückgeworfen. Die neue geschichtliche Lage, die sie analysiert, zwingt sie nicht nur zur Reflexion über ihre Herkunft, sondern zum Rückfall von einer ursprünglich mit der Praxis verbundenen Theorie in die Abstraktion der Philosophie. Marcuse nennt das den »ideologischen« Charakter der Kritik: daß sie genötigt ist, von einer Position *außerhalb* des Systems, der positiven wie der negativen, der produktiven wie der destruktiven Tendenzen in der Gesellschaft auszugehen: »Die moderne Industriegesellschaft ist die durchgehende Identität dieser Gegensätze – es geht ums Ganze« (S. 17). So beansprucht zwar die kritische Theorie ihrerseits noch immer Totalität gegenüber dem gegenwärtigen sozialen Zusammenhang. Aber die Vermittlung mit ihm bleibt ihr verwehrt. Was Marcuse über die Diagnose hinaus zur Struktur des Systems und zum modernen logischen Positivismus und Operationalismus der Wissenschaften beizutragen weiß, überschreitet nur selten die Schwelle polemischer Abwehr; eine theoretische Auseinandersetzung findet nicht statt.

Das ist jedoch nur ein Symptom jener ausstehenden Vermittlung mit einer im sozialen Zusammenhang selbst angelegten Möglichkeit des Handelns, wovon oben die Rede war. Es ist die Aporie der kritischen Theorie, daß sie an der Beziehung auf eine solche Situation festhält, ohne sie doch mit den Mitteln der älteren Soziologie begründen zu können. Auf eine Formel gebracht, ließe sich sagen, daß ihr Geschichtsphilosophie und praktische Absicht auseinandergetreten sind. Die Alternative zum herrschenden Zustand, die Marcuse anbietet, löst die Aporie nicht auf, sie ist eher ein Ausdruck von ihr. Denn nach dem Modell, das seine Theorie von der eindimensionalen Realität der fortgeschrittenen Industriegesellschaft entwirft, steht *zwischen* dem sozialen Zusammenhang und der geschichtsphilosophischen Sinndeutung das ebenso mächtige wie anonyme »System«, welches das praktische Handeln der Allgemeinheit beraubt. Genau dies ist aber das Merkmal jenes Alternativbegriffs der »Großen Weigerung«, den Marcuse in die politische Diskussion eingeführt hat: gesellschaftlich partikulär und eine Sache von Einzelnen zu sein. Mit diesem Begriff gesteht die kritische Theorie ihre Unfähigkeit ein, die befreienden Tendenzen *innerhalb* der bestehenden Gesellschaft aufzuweisen (S. 265). Das unterscheidet den Begriff der Weigerung von möglichen Analogien in den klassischen Revolutionstheorien der Neuzeit, die zu seiner Erklärung herangezogen werden könnten. Die »Große Weigerung« ist weder identisch mit einem Recht auf Widerstand gegen politische Gewalt, das die Naturrechtslehre gesellschaftlichen Körperschaften einräumte, noch lebt in ihr die Idee der Emanzipation von Klassenherrschaft und ökonomischer Abhängigkeit wieder auf. Denn Subjekt der Weigerung ist nicht jenes fiktiv verallgemeinerte Handlungssubjekt, das eine Körperschaft oder Klasse repräsentiert, sondern der empirische Einzelne, und seine Weigerung geschieht dem anony-

men System, das unvermittelt Gewalt über ihn hat.

Es liegt auf der Hand, daß ein so wenig umrissener Begriff die wirren Urteile begünstigen muß, die über ihn im Umlauf sind. Um die Verwirrung etwas aufzulösen, sehen wir uns danach um, welchen Gebrauch der Autor sonst von ihm macht. Und hier kann man mit einiger Verwunderung feststellen, daß Marcuse ihn 1. einem anderen Autor entliehen, 2. erst seit dem Jahre 1955 und 3. zunächst in Zusammenhängen gebraucht hat, die keine politischen sind. Der Autor ist der englische Philosoph *A. N. Whitehead*, den Marcuse in dem damals erschienenen Buch »Eros and Civilisation« zitiert. Das Whitehead-Zitat erläutert das Wesen der Kunst mit der Metapher der »Großen Weigerung« (great refusal), welche die ästhetische Wahrheit gegenüber der Tatsachenwahrheit zur Geltung bringt.[2] So bezieht auch Marcuse die Metapher einerseits auf die ästhetische Dimension, andererseits auf die orphischen und narzistischen Mythen als »Urbilder der Großen Weigerung«, die auf Befreiung des Eros von unterdrückender Gewalt und auf Vereinigung des Getrennten abzielen.

Der ästhetisch-psychologischen Deutung hat Marcuse in den Schriften der folgenden Jahre eine politische Wendung gegeben. Dabei ist der ursprüngliche Impuls nicht verloren gegangen. Denn der Terminus tritt zuerst wieder in Zusammenhängen der ästhetischen Theorie auf: die Kunst bleibt das Muster der »Großen Weigerung – der Protest gegen das, was ist« (S. 83). Aber Marcuse versucht jetzt, dem Begriff eine philosophische Begründung zu geben. An ihr zeigt sich, daß die kritische Theorie mit der Entfernung von der traditionell-geschichtsphilosophischen Soziologie die Basis der Dialektik verloren hat. »Das, was ist«, ist für Marcuse die abstrakte Realität des eindimensionalen Systems, die nicht, im Sinne von Hegel und Marx, »zu ihrem Begriff« befreit werden kann. Vielmehr sieht sich die Theorie zu demselben Eingriff von außen genötigt, der für die Praxis der Weigerung charakteristisch ist. So kommt es zu der undialektischen Kontrastierung der technischen(eindimensionalen) Vernunft des Systems und der von ihm produzierten Denk- und Verhaltensweisen mit einer vortechnischen (-zweidimensionalen) Idee von Vernunft, die sich wie ein roter Faden durch Marcuses Analysen zieht. Um den Gegensatz von vortechnischer und technischer Rationalität und die Gleichsetzung des zweidimensionalen mit dem dialektischen Denken begründen zu können, muß Marcuse die Philosophie der Geschichte durch Geschichte der Philosophie ersetzen, d. h. durch eine geschichtliche Konstruktion, deren Linien von der dialektischen Ontologie der antiken (Plato, Aristoteles) über die historische Dialektik der neueren Philosophie (Hegel, Marx) zur konkurrierenden Ontologie der neuzeitlichen Naturwissenschaft führen, die sich im logischen Operationalismus und Empirismus des technischen Systems vollendet. Das zweidimensionale oder dialektische Denken ist – schon in der Antike – wesentlich kritisches, negatives, dem Bestehenden sich weigerndes Denken: die Logik von Protest und Widerspruch, die von der eindimensionalen Denkweise als ein Vergangenes beiseite gesetzt wird.

Die Aporie der kritischen Theorie in diesem Begründungsversuch ist, daß sich auch ihr die dialektische Philosophie als geschichtlich vergangen darstellt. Die Eigenart der philosophiegeschichtlichen Konstruktion, die sich an

2. Das Zitat bei Whitehead: Science and the Modern World, New York 1926, S. 228.

den Polen von vortechnischer und technischer Vernunft orientiert, läßt vermuten, daß Marcuse der herrschenden funktionellen Denkweise des Zeitalters gar nicht so fern steht – eine Vermutung, die sich durch manche »Verfremdungen« in seiner Interpretation des historischen Materials leicht belegen ließe. Nicht ohne Grund vermag er den Zusammenhang zwischen der dialektischen Theorie und dem Postulat der »Weigerung« eigentlich nirgends plausibel zu machen, es sei denn, man wollte sich hier auf eine verbale Identifikation von »Widerspruch« und »Weigerung« berufen. Das Argument wiegt aber zu leicht, um ernstgenommen zu werden. Vom dialektischen Begriff, der seine eigene Hoffnungslosigkeit ausspricht (S. 264), führt kein Weg zur »Großen Weigerung«. Wenn diese gleichwohl die Hoffnung jenes Begriffs ist, so kann das die kritische Theorie nicht mehr selbst begründen.

Die Untersuchung ihrer inneren Struktur spricht also gegen die Annahme, daß sie in Herbert Marcuse ihre Anfänge wiederholt. Was sich als Wiederholung ausgibt, ist weder eine Rückkehr zu den traditionellen Mitteln der geschichtlichen Praxis noch zu den traditionellen Formen der kritischen Theorie. Marcuse weiß sehr genau, daß die Lösung der heute bestehenden gesellschaftlichen Konflikte über diese Mittel und Formen hinausgewachsen ist. Wie könnte er glauben, daß die fehlende *Vermittlung* zwischen Theorie und Praxis sich durch einen *Sprung* ersetzen ließe – den Sprung in die »Große Weigerung«? Wenn es richtig ist, daß die dialektischen Begriffe ihre Wahrheit bezeugen, »indem sie ihre Situation als die der Gesellschaft begreifen, die von ihnen analysiert wird« (S. 265), so gilt das auch für den undialektischen Begriff der Weigerung. Er gehört selbst noch zur Diagnose, die Marcuse dem herrschenden Zustand gestellt hat; seine Therapie ist er nicht.

Manfred Riedel

Für die Besprechung wurden folgende, in deutscher Sprache erschienene Werke Marcuses berücksichtigt (chronologisch geordnet):

1. Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt a. M. 1932. Vittorio Klostermann Verlag.
2. Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. Berlin 1932. In: Die Gesellschaft 7/IX. Neu in: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1969. Suhrkamp Verlag.
3. Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs. 1933. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 69. Bd. 3. Heft. Neu in: Kultur und Gesellschaft 2. Frankfurt a. M. 1967. Suhrkamp Verlag.
4. Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffasung. Paris 1934. In: Zeitfchrift für Sozialforschung III/2. Neu in: Kultur und Gesellschaft 1. Frankfurt a. M. 1965. Suhrkamp Verlag.
5. Studie über Autorität und Familie. Paris 1936. In: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung. Librairie Felix Alcan. Neu in: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (s. o.).
6. Über den affirmativen Charakter der Kultur. Paris 1937. In: Zeitschrift für Sozialforschung VI/1. Neu in: Kultur und Gesellschaft 1 (s. o.).
7. Philosophie und kritische Theorie. Paris 1937. In: Zeitschrift für Sozialforschung VI/3. Neu in: Kultur und Gesellschaft 1 (s. o.).
8. Zur Kritik des Hedonismus. Paris 1938. In: Zeitschrift für Sozialforschung VII/1–2. Neu in: Kultur und Gesellschaft 1 (s. o.).
9. Vernunft und Revolution – Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie. (Amerikanische Originalausgabe New York 1941.) Neuwied an Rhein 1962.
10. Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Etre et le Néant. (Zuerst 1948 in Amerika.) Zuletzt in: Kultur und Gesellschaft 2 (s. o.).
11. Triebstruktur und Gesellschaft – Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. (Amerikanische Originalausgabe Eros and Civilisations 1955.) Frankfurt a. M. 1965. Suhrkamp Verlag.
12. Vorwort zu *Franz Neumann*, Demokratischer und autoritärer Staat. (Amerikanische Ausgabe 1956.) Frankfurt a. M. 1967. Europäische Verlagsansntalt.
13. Trieblehre und Freiheit. In: Psychoanalyse und Politik, abgedruckter Vortrag von 1956. Frankfurt a. M. 1968. Europäische Verlagsanstalt.
14. Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse. Vortrag von 1956. AaO.
15. Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. (Amerikanische Originalausgabe Soviet Marxism: A Critical Analysis 1958.) Neuwied und Berlin 1964. Luchterhand Verlag.
16. Das Veralten der Psychoanalyse. (Amerikanischer Vortrag von 1963.) In: Kultur und Gesellschaft 2 (s. o.).
17. Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers. Vortrag von 1964. In: Kultur und Gesellschaft 2 (s. o.).
18. Ethik und Revolution. Vortrag von 1964. In: Kultur und Gesellschaft 2 (s. o.).
19. Der eindimensionale Mensch. (Amerikanische Originalausgabe One-Dimensional Man 1964.) Neuwied und Berlin 1967. Luchterhand Verlag.
20. Vorwort zu Kultur und Gesellschaft 1 (s. o.).
21. Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur. (Amerikanische Ausgabe 1965.) In: Kultur und Gesellschaft 2 (s. o.).

22. Repressive Toleranz. In: Wolf, Moore, Marcuse, Kritik der reinen Toleranz. (Amerikanische Ausgabe 1965.) Frankfurt a. M. 1966. Suhrkamp Verlag.
23. Das Individuum in der ‚Great Society'. (Auszug aus der amerikanischen Ausgabe von 1966.) In: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (s. o.).
24. Zum Begriff der Negation in der Dialektik. Vortrag von 1966. In: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (s. o.).
25. Das Problem der Gewalt in der Opposition. Vortrag von 1967. In: Psychoanalyse und Politik (s. o.).
26. Das Ende der Utopie. Vortrag von 1967. In: Psychoanalyse und Politik (s. o.).

Das Denken Herbert Marcuses zeichnet sich durch eine große, sich von Werk zu Werk durchhaltende Konsequenz aus, die es möglich macht, es als ein Ganzes und nicht nur als eine Summe mehr oder weniger zufälliger Stellungnahmen zur Zeit zu begreifen. Ein solcher Versuch steht jedoch noch aus, so sehr auch Marcuses zeitkritische Gedanken in den letzten Jahren zur Wirkung gelangt sind. Die kritische Wiederholung eines in sich zusammenhängenden Werkes muß nämlich aufweisen können, welches der eigentliche Ausgangspunkt des Marcuseschen Denkens ist, auf den es immer wieder zurückführt, so groß und vielfältig auch der Raum der Geistesgeschichte ist, den es nach und nach in sich aufnimmt, und wie es eben durch diesen überall leitenden Gesichtspunkt auch seine eigene Grenze findet.

Eine solche Würdigung wie Kritik einschließende Perspektive kann im folgenden unter dem Titel „Apotheose der Negation" nur mehr umrissen als im Detail ausgeführt werden. Eine dem umfangreichen Werk chronologisch folgende Darstellung würde zwar erst die differenzierte Begründung für die hier geäußerte Auffassung geben können, aber müßte den hier gesetzten Rahmen weit übersteigen.

Sie könnte zum Beispiel zeigen, wie das zentrale Thema Marcuses sich bereits in den ersten Sätzen seines ersten Werkes über *Hegels Ontologie* ausspricht, nämlich in den von ihm dort zitierten Passagen aus der „Differenzschrift" über den „Quell des Bedürfnisses der Philosophie". Wenn nämlich Hegel dort dieses Bedürfnis als den Aufstand der Vernunft gegen „die unfreie, gegebene Seite der Gestalt" bestimmt, wie sie der „verknöchernde" Verstand herbeigeführt hat, so ist damit schon die Stoßrichtung des gesamten Marcuseschen Denkens angegeben: es verlangt nach einer Befreiung aus jenem rationellen Gehäuse der technischen Zivilisation, in das sich der Mensch besonders in den letzten unter der Herrschaft des Positivismus stehenden anderthalb Jahrhunderten immer ausweglos eingesperrt hat und das die bestehenden Machtverhältninsse, Ungerechtigkeiten, sowie den ganzen glück- und friedlosen Zustand entweder zu verewigen oder uns alle zu vernichten droht.

Da hier also nicht verfolgt werden kann, wie sich dieses auf die Negation des „Establishments" gerichtete Bewußtsein in den Aufsätzen der dreißiger Jahre unter den entscheidenden Einflüssen von Hegel, Heidegger, Marx, Nietzsche und Freud verdeutlicht, greifen wir den Faden dort

auf, wo es sich zum ersten Male in umfassender, die gesamte neuere Geistesgeschichte einbeziehender Weise ausspricht: in dem zu Beginn der vierziger Jahre geschriebenen Buche *Vernunft und Revolution.*

Daß die Ausdrücke „Negation" und „Negativität" inzwischen zentrale Begriffe geworden sind, zeigt schon ein Blick in sein Register: sie kommen mit am häufigsten vor und auf sie wird in langen Zahlenkolonnen verwiesen. Um ihrer Bedeutung bei Marcuse näher zu treten, muß man sich bei ihm, wie aus dem Gesagten schon hervorgeht, vor allem gegenwärtig halten, daß sie hier einen gegenüber dem „gesunden Menschenverstand" verkehrten, d. h. gerade positiven Sinn haben. Umgekehrt hat das, was seit der Aufklärung allgemein als positiv galt, nämlich die in einem System von Setzungen festgestellte Wirklichkeit, bei Marcuse, wie seit Rousseau schon bei etlichen anderen, einen deutlich negativen Akzent. Dies ist eben durch die besonders von Hegel in den Jugendschriften entwickelte Einsicht bedingt, wie sich aus jeder zu fest gehaltenen Fixierung eine tödliche Gefahr für das Bewußtsein ergibt, insofern dieses sich auf diese Weise an eine verselbständigte Ding- und Begriffswelt entäußert und, durch die Bindung an das bloß Bestehende gehemmt, seine forttreibende Dynamik verliert. Die Folge davon ist nicht nur ein Vertrocknen des Geistes, wie es Hegel im Hinblick auf die Aufklärung so eindrucksvoll dargestellt hat, sondern – und dies ist Marcuses nun von Marx bestimmtes Hauptmotiv für seine Aggression gegen das Positive – eine insgesamt restaurative gesellschaftliche Situation, die, indem sie Macht, Besitz und Ideologie der herrschenden Klassen begünstigt, schließlich zu einer offensichtlichen oder verkappten Diktatur führt.

Diese hat sich heute in den sublimsten Formen des Menschen und seines Geistes durch die fast uneingeschränkte Herrschaft der positiven Wissenschaften bemächtigt, die, wie gegenüber der Natur, so auch in der Gesellschaft immer nur auf das positiv Bestehende reflektieren, damit von vornherein jede über es grundsätzlich hinausgehende Progressivität sterilisieren und der auf eine bessere Zukunft gerichteten Opposition schließlich überhaupt keine Chance mehr geben. So erscheint das, was von der einen Seite als positive Errungenschaft einer technischen Zivilisation gefeiert wird, von der anderen als ein Verlust der Freiheit, als eine Versklavung des Geistes unter die selbstgeschaffene Übermacht einer verdinglichten, organisierten, verwalteten, nur noch in sich funktionierenden, festgestellten Welt.

Innerhalb dieser *Dialektik der Aufklärung*, unter der auch Horkheimer und Adorno in ihren so betitelten Fragmenten die Geistesgeschichte zu begreifen versuchten, wird von Marcuse das negative, gegen das Bestehende gerichtete Moment deswegen als das höhere angesehen, weil sich in ihm allein nach Hegels Bestimmung als „Kraft der Negation" die auf die Zukunft gerichtete Freiheit der Menschen bekundet. So ist es für Marcuse auch „die Zukunft, die allein die Philosophie mit der wirklichen Geschichte der Menschheit verbindet"[1]. Aus der Geistesgeschichte seit Rousseau sind ja tatsächlich gerade von der großen Philosphie immer wieder Aufstände gegen dieses sich institutionalisierende, dogmatisierende, uniformierende, konventionalisierende und nivellierende Establishment von Kirche, Staat und Gesellschaft unternommen worden, und aus diesem kulturkritischen Raum muß das Werk Herbert Marcuses zunächst gesehen werden.

[1] *Philosophie und kritische Theorie.* In: Kultur und Gesellschaft I, S. 123.

Man muß schon den Titel seines Buches „Vernunft und Revolution" aus diesem Zusammenhang hören. Er ist nicht nur ein Etikett, das auf einen durch historisch-positive Wissenschaft neutralisierten Inhalt geklebt ist, sondern er ist eine Kampfparole, unter der Marcuse seine von Hegel und Marx ausgehende Attacke gegen die fortschreitende Stagnation des revolutionären Geistes reitet. Unmittelbarer Anlaß dazu ist die faschistische und nationalsozialistische Diktatur, in deren Anblick das Buch in New York geschrieben ist und die Marcuse eben als einen extremen Ausdruck dieser Herrschaft des Positiven zu verstehen sucht, im Gegensatz zu der heute auch noch manchmal zu hörenden Ansicht, daß Hegel durch seine „Vergöttlichung des Staates" die eigentliche geistige Wurzel des diktatorischen Übels sei.

Hegel ist für ihn, besonders in seinen früheren Schriften, nach Marx gerade der Hauptvertreter der „negativen Philosophie" (nicht im Sinne Schellings), durch die eine dynamische, auf das Selbstbewußtsein des freien Subjektes gegründete Theorie der Geschichte und Gesellschaft entwickelt wurde. In dieser Auffassung des Idealismus bekundet sich, näher betrachtet, Marcuses zwiespältiges Verhältnis zu ihm. Einerseits gehört er für ihn „einer fortschrittlicheren Stufe der Entwicklung an als der späte Positivismus"[2]; denn „indem der Idealismus an der Bestimmung der Vernunft als Kraft des Negativen festhielt, hat er den Anspruch des Denkens, Bestimmung der Freiheit zu sein, eingelöst[3]. Aber indem andererseits diese Negation in der „Innerlichkeit" des Denkens und der nur moralischen – nicht politischen – Selbstbehauptung des Subjektes verblieb, sich also nicht auf ein Überschreiten des bestehenden Gesellschaftszustandes richtete und diesen somit mittelbar sanktionierte, hat auch wiederum „die intellektuelle Kultur ihre Liquidierung selbst vorbereitet"[4]. „Die Geschichte des Idealismus ist auch die Geschichte seines Sich-Abfindens mit dem Bestehenden." Sein Irrtum besteht in der Annahme, daß dem Bestehendem als solchem die zukunftsweisende Vernunft bereits inhärent sei, so daß man es der Logik der Sache überlassen könne und diese sich nur im Denken zu vergegenwärtigen habe. Der späte Marcuse bezieht in diese Kritik in seinem Prager Vortrag von 1966 sogar die materialistische Dialektik mit ein, die insofern „noch im Banne der idealistischen Vernunft, in der Positivität bleibt", als auch nach ihr „die Zukunft immer schon im Inneren des Bestehenden verwurzelt ist"[5].

Wenn aber die Negation sich nicht aus dem Bestehenden selbst hervortreibt und bestimmte Negation ist, welches ist dann die abstrakte Instanz, welche sie gegenüber der gesamten Gesellschaft mit Recht vertreten und durchsetzen kann? Diese Frage fragt mit Marcuses Worten danach, „wer qualifiziert sei, alle diese ...Ermittlungen für die Gesamtgesellschaft vorzunehmen", und wenn auf sie lapidar geantwortet wird, „jeder, der

[2] *Über den affimirmativen Charakter der Kultur* – Kultur und Gesellschaft I, S. 60.

[3] Vorwort zu Kultur und Gesellschaft I, S. 10.

[4] Vorwort zu Kultur und Gesellschaft I, S. 9.

[5] *Zum Begriff der Negation in der Dialektik.* In: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, S. 186.

gelernt hat, rational und autonom zu denken“ [6], so verweist uns diese Antwort nur erstmalig auf eine Verlegenheit des gesamten Marcuseschen Denkens: es muß dort wieder das vernünftige Individuum als oberste Instanz der „reinen Negation“ der Gesellschaft und als projektierende Größe einer positiven Utopie ansetzen, wo es andererseits dieses Individuum als ganz und gar durch Geschichte und Gesellschaft bestimmt auffaßt. Es könnte an zahlreichen Zitaten gezeigt werden und es wird sich im Folgenden noch weiter verdeutlichen, wie sich diese Ambivalenz in einem Schwanken zwischen der bestimmten und der reinen Negation, der Autonomie des Subjekts und seiner gesellschaftlichen Präformation, dem geschichtlichen Kontinuum und dem radikalen Bruch mit dem Bestehenden sowie auch in der Bestimmung des Denkens selbst als Utopie oder Nichtutopie ausspricht.

Betrachten wir, um an Marcuses Aufnahme der Geistesgeschichte seine eigene Position zu bestimmen, sein Verhältnis zur nächsten „Gestalt des Bewußtseins“, dem Positivismus, so ist dies viel eindeutiger. Haben Idealismus und Materialismus diese progressiv-repressive Doppeldeutigkeit, wobei bei letzterem das befreiende Moment bei weitem überwiegt, da er immerhin auf eine Umgestaltung der gesellschaftlichen Realität gerichtet ist, so verkehrt der Positivismus durch den ausschließlichen Bezug auf das Gegebene diese progressive Tendenz in das Gegenteil.

Das Pathos des Fortschrittes, wie es sich bei Auguste Comte programmatisch ausspricht, kann sich nur auf den sachlichen Bereich beziehen, ist aber, von dem wesentlicheren der menschlichen Gesellschaft her betrachtet, in Wahrheit eine auf das Verhängnis zutreibende climax in minus, insofern die kühne Ausrichtung auf eine vernünftig zu gestaltende Zukunft immer mehr auf die Anerkennung des bloß positiv Gegebenen umgebogen wird. Dadurch wird die Freiheit als die Kraft der Negation überall zum Rückzug gezwungen, und hieran ändert sich auch grundsätzlich nichts durch die äußere Etablierung der Demokratie; denn wenn auch in ihr überall lautstark ein Lippenbekenntnis zur Freiheit abgelegt wird, so ist nur die Freiheit innerhalb des status quo, innerhalb der fest etablierten Mechanismen der politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Macht gemeint. So beginnt Marcuse sein später geschriebenes Nachwort zu „Vernunft und Revolution“, das die aktuelle Bedeutung der historischen Analyse zusammenfaßt, mit dem Satz: „Die Niederlage von Faschismus und Nationalsozialismus hat die Tendenz zum Totalitarismus nicht stillgelegt. Die Freiheit befindet sich auf dem Rückzug, sowohl auf dem Gebiet des Denkens als auch auf dem der Gesellschaft.“

Gegen diese Tendenz also sind, über alle bloß-historische Darstellung hinaus, die Worte „Vernunft und Revolution“ geschleudert. Sie verstehen sich selbst aus dem höchstens noch von wenigen Intellektuellen getragenen Aufruhr aus dem Geist der Utopie gegen die umfassende Resignation vor der Positivität der Fakten. Diese Resignation stellt sich nämlich Marcuse als ein die gesamte Zivilisation bestimmendes Geschehen dar:

[6] Kritik der reinen Toleranz, S. 117.

der „Geist des Positivismus" hat durch die von ihm heraufgeführte totale Verdinglichung sowohl den liberalen Idealismus als auch den sozialistischen Materialismus in einen Apparat gezwungen, der, da er als ein solcher blind ist, nur zu leicht zum verderblichen Instrument der Mächtigen werden konnte und kann. Theoretisch drückt sich diese Entwicklung zur „fachwissenschaftlichen Verwaltung des Apparates" und zur „Verdinglichung der Vernunft" für Marcuse besonders im Werke Max Webers aus, das zugleich die Dialektik dieser „Apotheose der Verdinglichung" offenbart, nämlich wie sie gerade in ihrer höchsten Konsequenz zu ihrer Negation werden muß. Diese ergibt sich grundsätzlich daraus, daß der Apparat als solcher immer Instrument und Mittel bleibt und somit nie zur Vernunftsherrschaft über sich selbst befähigt ist[7].

Die „Apotheose der Negation" eben dieses die Freiheit und Menschlichkeit verschlingenden Apparates, als welche das Werk Marcuses hier gedeutet werden soll, scheint sich an dieser Stelle eben doch aus einer inneren Logik der Geschichte des Geistes, nämlich aus eben jener im Extrem verlorenen „Apotheose der Verdinglichung" zu ergeben. Es fragt sich allerdings auch hier wieder, welchen Sinn die „Befreiung" von ihr haben kann: den einer „reinen Negation", d. h. eines einfach verneinenden Gegenwurfes, oder den einer „Negation der Negation", d. h. einer Verneinung, bei der der Verneinende seine Herkunft aus dem, was er verneint, in der Reflexion bejaht und dadurch, daß er somit die bloße Verneinung wiederum verneint, das vorher Verneinte auch in sich aufbewahrt. Die Analyse des Werkes von Marcuse wird zeigen, daß dieser konkrete Sinn der „bestimmten Negation" bei Marcuse nicht zulänglich in seine Gegenwartskritik eingegangen ist, was sich u. a. daran zeigt, daß die Darstellung des befreiten, glücklichen Zustandes gänzlich abstrakt und leer bleibt und nicht im Zusammenhang mit der fortbestehenden Notwendigkeit gesehen wird.

Betrachtet man rückschauend die hier umrissene Einschätzung von Idealismus, Materialismus und Positivismus, so erhebt sich die Frage, wie es dem letzteren als der gesellschaftlich-rückschrittlichsten Ideologie überhaupt gelingen konnte, den fortschrittlich-revolutionären Geist in diesem Ausmaße zu überwinden, Die Gründe dafür sieht Marcuse nicht, wie Heidegger, in dem großen Zusammenhang der mit der abendländischen Metaphysik zur Herrschaft kommenden Interpretation des Seins als einem berechenbaren, positiven Bestand, sondern als durch die besondere historische Entwicklung des letzten Jahrhunderts bedingt.

Den Marxismus als die revolutionärste Vernunft korrumpierten vor allem äußere Umstände in seiner die Diktatur des Gegebenen negierenden Gewalt. Schon grundsätzlich dadurch bedroht, daß eine sozialistische Revolution freie und verantwortliche Individuen voraussetzt, die nicht aufs neue der Versuchung der Herrschaft und

[7] Vgl. *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*. In: Kultur und Gesellschaft II, S. 116 ff.

Unterdrückung anheimfallen bzw. dann, wenn sie diese Herrschaft vorübergehend ausüben müssen, später nicht mehr die Kraft haben, sie abzuschaffen, so daß sich die Revolution schließlich doch nur dem Wortsinne nach als eine „Umwälzung" der Besitz- und Machtverhältnisse herausstellt, mußte der Marxismus in dem Augenblick fast zwangsläufig zur Diktatur des Leninismus und später des Stalinismus entarten, als die Revolution wider Erwarten auf Rußland beschränkt blieb„ so daß die dortigen Probleme einer gewaltigen, Jahrhunderte überspringenden Umstellung, die noch dazu vom kapitalistischen Ausland gestört wurde, gar nicht anders als durch eine oft brutale Gewalt gelöst werden konnten, innerhalb deren sich dann auch später, trotz aller Milderungen, die kommunistische Gesellschaft etablierte, wodurch der freiheitlich-revolutionäre Elan zum Erlöschen kam.

Dies ereignete sich auf andere Weise auch in der kapitalistischen Gesellschaft durch eine Abkehr von dem gerade durch Hegel philosophisch fundierten Liberalismus. Dieser wurde zu Hegels Lebzeiten noch genährt durch die große Diskrepanz zwischen der geistlichen und weltlichen Macht, wirtschaftlichem Besitz und politischen Privilegien einerseits und der Ohnmacht, der Armut und der Rechtlosigkeit andererseits, und hieraus ergab sich eine echte revolutionäre Chance. Der technische Fortschritt und mancherlei – aber nie das Unvernünftige des Ganzen berührende – Konzessionen im späteren 19. Jahrhundert brachten dann aber eine Milderung der Spannungen, und der Beginn der Sozialgesetzgebung und der sich ausbreitende bescheidene Wohlstand taten ein übriges zur „Beschwichtigung der Opposition". „Die Barrikade verlor ihren revolutionären Wert wie der Streik seinen revolutionären Inhalt", und dies führte dann dazu, daß „die Verantwortung weitgehend neutralisiert wurde"[8]. So brachte die fortschreitende Eingliederung sozialer Ansprüche in die kapitalistische Gesellschaftsordnung ebenfalls ein Erlöschen jeder wirklichen Opposition mit sich, und diese ist heute hüben wie drüben nur einer kleinen Gruppe von Intellektuellen vorbehalten, die sich auf keine Klasse mehr stützen kann und deren Kritik daher zur Wirkungslosigkeit verurteilt ist. Marcuse schließt sein Buch „Vernunft und Revolution" mit den Sätzen: „Die Präformierung der Individuen, ihre Entwicklung zu Verwaltungsobjekten scheinen allgemeine Phänomene zu sein. Die Idee einer anderen Form von Vernunft und Freiheit, wie sie sowohl vom dialektischen Idealismus als auch vom Materialismus in Betracht gezogen wurde, erscheint wieder als Utopie. Die totale Mobilisierung der Gesellschaft gegen die endgültige Befreiuung des Individuums, die den historischen Inhalt der gegenwärtigen Periode ausmacht, zeigt an, wie real die Möglichkeit dieser Befreiung ist."

Diese Sätze können, bei aller Berufung auf Hegel und Marx, nicht die seltsame Verkehrung verbergen, die, aus der geschilderten gesellschaftlichen Situation heraus, deren Lehren heute durch Marcuse erfahren. So ist hier wieder von Utopie die Rede, obwohl sowohl Hegel wie Marx gerade darin das Haltlose und Unfruchtbare einer Theorie sahen, die sich mehr aus dem inneren Ungenügen des Subjekts als aus dem Bezug zu einer dem Objektiven immanenten Logik speist. Eine genauere Analyse des Zitats kann zeigen, wie sich Marcuse selbst offenbar nicht entschließen kann, ob er den rein utopischen oder den aus dem Kontinuum der Geschichte gedachten dialektischen Sinn der Utopie betonen soll. Zu Beginn tritt sie als eine jeder realistischen Grundlage entbehrende, nur abstrakt-vernünf-

[8] Vernunft und Revolution, S. 373.

tige Idee hervor, am Ende als eine sich gerade in der extremen Gegebenheit anzeigende reale Möglichkeit, und diese unentschiedene Zweideutigkeit behält der Begriff der Utopie in allen Werken, bis hin zu dem erst jüngst erschienenem Vortrag *Das Ende der Utopie*,

wo es sehr zögernd und undeutlich heißt, man sei sich noch nicht darüber klar, daß die „geschichtlichen Möglichkeiten in Formen gedacht werden müssen, die in der Tat den Bruch eher als die Kontinuität, die Negation eher als das Positive, die Differenz eher als den Fortschritt anzeigen“ [9]. Diesem „eher“ entspricht in einer früheren Schrift das „vielleicht“: „Vielleicht ist es heute weniger verantwortungslos, eine begründete Utopie auszumalen, als Zustände und Möglichkeiten als Utopie zu diffamieren, die längst schon realisierbare Möglichkeiten geworden sind.“ [10] Und wenn in dem berühmten Essay über *Repressive Toleranz* der „Verfasser meint, daß es Aufgabe und Pflicht der Intellektuellen ist, an geschichtliche Möglichkeiten, die zu utopischen geworden zu sein scheinen, zu erinnern und sie zu bewahren“ [11], so meint er dem gegenüber im Vortrag „Das Ende der Utopie“, daß die „sogenannten utopischen Möglichkeiten gar nicht utopisch sind, sondern die bestimmte geschichtliche Negation des Bestehenden darstellen“ [12].

Hier deutet sich an, wie die Zweideutigkeit des Marcuseschen Utopiebegriffs mit seinem Schwanken zwischen der reinen und der bestimmten Negation zusammenhängt: bei der reinen Negation wird ein abstraktes, vernünftiges Subjekt vorausgesetzt, das seine Utopie *gegen* die Realität wirft, bei der bestimmten Negation dagegen ein geschichtliches Wesen, dessen Negation sich *aus* der Gegebenheit abstößt.

An zahlreichen Stellen wird das freie, vernünftige Individuum gegen die Gesellschaft ausgespielt und beider Verhältnis so vorgestellt, daß sie sich in einen immer abstrakteren Kontrapunkt bringen müssen;

denn „je überflüssiger, selbst hemmender und störender das autonome Ich (!) für das Funktionieren der verwalteten, technifizierten Welt wird, desto mehr hängt die Entwicklung des Ich von seiner ‚Macht der Negation‘ ab, das heißt von seiner Fähigkeit, einen persönlichen, privaten Bereich mit seinen eigenen, individuellen Bedürfnissen und Anlagen aufzubauen und abzuschirmen“ [13].

Aber diesen Kampf um das private Refugium hat schon Hegel als einen hoffnungslosen Rückzug des Subjektes auf sich selbst entlarvt, der auch für das Denken verhängnisvoll ist, da das Individuum nur in und mit der Gesellschaft seine Geltung hat und dann, wenn es in ihr, wie früher der Intellektuelle bei den Proletariern, keinen wirklichen Boden mehr findet, sich von Anfang an nicht als Vollstrecker eines allgemeinen, in der Konsequenz der Geschichte liegenden Auftrages wissen darf. Das menschliche Subjekt, das so im Kontrast zu der totalen Gesellschaft seine Revolution

[9] Psychoanalyse und Politik, S. 72.

[10] *Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse* – Psychoanalyse und Politik, S. 53.

[11] Kritik der reinen Toleranz, S. 93. [12] Psychoanalyse und Politik, S. 77.

[13] *Das Veralten der Psychoanalyse*. Kultur und Gesellschaft II, S. 93 f.

im Namen der Freiheit und Wahrheit proklamiert, muß hier wiederum einen völlig abstrakten, überzeitlichen Begriff von ihnen haben, und so muß sich Marcuses „kritische Theorie" denn auch selbst als abstrakt verstehen, wenn sie auch versucht, aus dieser Not eine Tugend zu machen.

„Die kritische Theorie ist heute wesentlich abstrakter, als sie damals gewesen war; sie kann wohl kaum daran denken, ‚die Massen zu ergreifen'. Aber hat der abstrakte, ‚unrealistische' Charakter der Theorie seinen Grund vielleicht darin, daß sie noch zu sehr an die von ihr begriffene Gesellschaft gebunden war, daß sie sie in ihrem Begriff der Negation nicht weit genug überholt hatte...?[13a]

Aber indem man sich so weit von den Bindungen an den bestehenden Gesellschaftszustand zu befreien versucht, kann man ihm keinen konkreten, sondern nur einen ganz leeren, vagen und aus dem Ungenügen stammenden Entwurf entgegensetzen, und auf diese Weise vermag sich das Individuum gerade nicht gegenüber der Gesellschaft zu behaupten.

Hier ist die Stelle, wo sich der bisher philosophischen, historischen und soziologischen Analyse die psychologische beigesellt, wie sie Marcuse in seinem Buch *Triebstruktur und Gesellschaft* sowie in einigen Aufsätzen und Vorträgen entwickelt hat. Das Ausmaß des zuerst von Freud umfassend analysierten Zusammenstoßes zwischen den Bedürnissen des Ichs und den objektiven Zwängen der repressiven Gesellschaft zeigt sich nämlich in der Psyche des modernen Menschen.

„Seiner Macht der Negation beraubt, verausgabt sich das Ich in seinem Bestreben, ‚Identität zu finden', oft um den Preis von seelischen und Gemütskrankheiten."[14] Die Psychoanalyse Freuds erscheint Marcuse als „die unwiderleglichste Anklage gegen die westliche Kultur", indem sie diese als eine ungeheure Neurose diagnostiziert, die aus der wachsenden Unterdrückung des Lustprinzips durch die objektiven Zwänge des Realitäts- oder des Leistungsprinzips resultiert. Während aber Freud vor der Erkenntnis resignierte, „daß der Einzelne das allgemeine Schicksal der Menschheit" zu leben und zu erleiden hat[15], besteht Marcuse auf der Möglichkeit, daß der Mensch sich aus diesem Bann der Geschichte befreien kann, indem er mit der gesamten Vergangenheit bricht und so sein bisheriges Schicksal in die Hand bekommt.

Es soll im Folgenden umrissen werden, wie auch dieser Versuch einer totalen Negation, nämlich der Befreiung von der libidinösen Repression, im mehrfachen Sinne im Ungelösten und Zweideutigen endet.

Zunächst möchte die These von der Unterdrückung der Lustbefriedigung in einer Zeit als fragwürdig erscheinen, die die gerade auf dem Sexuellen lastenden Tabus im großen Umfange hinweggefegt hat. Diese Kritik bleibt jedoch an der Oberfläche, indem sie nicht erkennt, daß das Bedürfnis selbst heute weitgehend manipuliert und von der Gesellschaft geradezu methodisch erzeugt und genutzt wird.

[13a] Vorwort zu Kultur und Gesellschaft I, S. 12.
[14] *Das Veralten der Psychoanalyse.* In: Kultur und Gesellschaft II, S. 94.
[15] Triebstruktur und Gesellschaft, S. 61.

Während der freie Eros sich gegenüber solchen Lenkungen destruktiv verhält, „dient die gelockerte Sexualmoral innerhalb des gut befestigten Systems monopolistischer Kontrollen selbst dem System. Die Negation wird mit dem ‚Positiven' koordiniert"[16], wobei das letztere stets die Oberhand behält und die Negation oder die anarchische Tendenz der Libido nie so weit wirken läßt, daß sich darauf für die Gesellschaft eine, im Bilde des Atommeilers gesprochen, „kritische Temperatur" ergäbe. Für diese Steuerung besteht guter Grund; denn in einer „Welt der Entfremdung würde sich die Befreiung des Eros notwendig als zerstörerische, verderbliche Kraft auswirken – als die vollständige Verneinung jenes Prinzips, das die repressive Wirklichkeit beherrscht..."

Die Frage an Marcuse ist nun, ob er selbst die ungehemmte Freilassung dieser jeden von außen kommenden Zwang negierenden Kraft wollen kann, welche er auch als den orphischen und narzißtischen Eros der „Großen Weigerung" bezeichnet. Der von ihm sehr einseitig und undialektisch gefeierte Narziß könnte nämlich schon im Mythos selbst als ein Zeuge gegen ihn auftreten. Die narzißtische Selbstbespiegelung und Erblindung für das Du der Psyche ist ja nicht zufällig schon seit der Antike als ein im Unheil endendes Geschick gesehen worden. In der reinen Beziehung des Subjekts auf sich selbst wird so wenig „das Sein als Befriedigung erfahren"[17], daß sich vielmehr in dem gebannten Blick des Jünglings auf sein immer ungreifbar bleibendes Gegenbild in der Quelle gerade die unerfüllbare Sehnsucht des Ichs nach der Identität zwischen Denken und Erscheinung ausspricht. Wenn das Ich in seiner „vorhistorischen Vergangenheit" im Bild des Narziß als alles in sich enthaltend und deswegen glücklich vorgestellt wird, so ist dies eine nicht einmal durch den Mythos zu belegende abstrakte und gänzlich leere Auffassung; denn schließlich bleibt hier der Mensch auf sein monomanes, punktuelles Selbstbewußtsein reduziert und mit der winkenden Psyche entzieht sich ihm der nur durch Entäußerung zu empfangende Reichtum der Welt. Aber es ist auch hier wieder klar, warum Marcuse, wie vorher auf eine von der Gesellschaft unbeschädigte Vernunft, so hier auf einem urtümlichen Eros insistiert, der „im wesentlichen vom Realitätsprinzip verschont" blieb[18]: ohne ihn hätte der vergesellschaftete, dem Glück entfremdete Mensch keine Chance der totalen Negation.

Marcuse spricht dies selbst ganz deutlich aus: „Orientiert sich die Konstruktion einer repressionsfreien Triebentwicklung nicht an der vorhistorischen Vergangenheit, sondern an der historischen Gegenwart und einer reifen Kultur, dann verliert der Begriff der Utopie an sich seine Bedeutung."[19] Zwar tritt die „Negation des Leistungsprinzips" erst „mit dem Fortschreiten der bewußten Ratio" hervor[19a], aber andererseits wird das verneinende Bestreben des Eros sogar in den „Organismus" hineinverlegt, wodurch wieder die alte Zweideutigkeit des Menschen als naturhaft-

[16] Triebstruktur und Gesellschaft, S. 96.
[17] Triebstruktur und Gesellschaft, S. 104.
[18] AaO S. 169. [19] AaO S. 149. [19a] Ebda.

biologisches und geschichtlich-geistiges Wesen beschworen wird. Durch den rein spekulativen Rückgriff der hier sehr unkritischen „kritischen Theorie" auf einen heilen Eros soll der von Freud als destruktiv diagnostizierte Sexus selbst bereits als durch die Repression entfremdet erscheinen; denn „ist die Sexualität ihrem eigentlichem Wesen nach anti- und asozial und Destruktivität die Manifestation eines Urtriebs, dann wäre die Idee eines nicht-unterdrückenden Realitätsprinzips nichts als eitle Spekulation." [20]

Die Existenz eines solchen fast unversehrten und nicht-destruktiven Eros, wie er für die Befreiung zum Glück gebraucht wird, dokumentiert sich für Marcuse vor allem in der Kunst, und durch die Erinnerung an die „ursprüngliche Bedeutung und Funktion der Ästhetik" will er versuchen, die „Unterdrückungen und Verdrängungen rückgängig zu machen" [21]. In diesem Zusammenhang greift er in einer zumindest sehr einseitigen Interpretation auf Schillers ästhetische Briefe zurück, die hier wiederum nur im Hinblick auf das Problem der Negation erörtert werden soll. Wenn Marcuse nach vorherigem Verweis auf den 3. Brief Schillers Ansicht über die Entwicklung der Kultur so wiedergibt, „daß nur ein ‚Sprung' von der alten zur neuen führen könne" [22], so verfäscht er den keineswegs auf solche revolutionäre Negation gerichteten Gesamtinhalt der „Briefe"; denn das Ästhetische als die „mittlere Stimmung" wird hier gerade als das Medium des allmählichen Übergangs und der geschichtlichen Kontinuität aufgefaßt, wie nirgends deutlicher als aus eben jenem zitierten 3. Brief hervorgeht, wo Schiller mit einem berühmten Bilde ausführt, daß „das lebendige Uhrwerk des Staats ... gebessert werden (müsse), indem es schlägt", weil nämlich dadurch die „Existenz nicht in Gefahr geraten darf", daß man den immerhin tragenden bisherigen Zustand ganz verläßt und einen neuen allein auf die durch und durch problematische Vernunft zu gründen hofft. Schiller liegt also gegenüber Fichte die abstrakte Negation und der Bruch mit dem Bisherigen gänzlich fern, und sein Streben wie seine Hoffnung ist nur auf eine allmähliche, erzieherische „Veredelung" sowohl der Sinnlichkeit als auch der Vernunft mittels der Kunst gerichtet.

Wie allerdings die „sinnliche Vernunft" oder die „neue Beziehung zwischen Trieben und Vernunft" [23] nicht nur im Schein der Schönheit, sondern auch in der gesellschaftlichen Existenz verwirklicht werden kann, das vermögen weder Schiller noch Marcuse zu zeigen. Selbst wenn die „Erotisierung der Gesamtpersönlichkeit" dem Einzelnen gelänge und in ihm durch „die ästhetische Idee" die Gegensätze versöhnt werden könnten, so ist doch damit für die „Rettung der Kultur" nichts erreicht; denn „als

[20] AaO S. 130.
[21] AaO S. 171.
[22] AaO S. 191.
[23] AaO S. 195.

isoliertes, individuelles Phänomen ist die Reaktivierung der narzißtischen Libido nicht kulturschöpfend, sondern neurotisch“ [24]. Nach den manchmal „romantisch“ anmutenden Ausflügen Marcuses in die narzißtische Erotik und den ästhetischen Schein geht doch wieder „die Ich-Analyse in politische Analyse“ über. Die Erfüllung des Ich und die gesellschaftliche Notwendigkeit werden nun allerdings, da der Übergang von einem zum anderen nicht gelingt, in einem höchst zweideutigen Nebeneinander gesehen. „Die repressionsfreie Sublimierung schafft ihre eigene (!) kulturelle Ordnung jenseits (!) dieser Sphäre – wenn auch auf ihrer Grundlage.“[25] Aber wie verträgt es sich, wenn einmal das Leistungsprinzip der Boden für die repressionsfreie Sublimierung des Eros sein soll, andererseits aber darauf beharrt wird, daß dieser „völlig unvereinbar“ mit ihm sei und die „Verneinung dieses Prinzipes in sich schließt“ [26]? Der Eros kann doch schlecht das verneinen, was er als seine Existenzgrundlage bejahen muß.

Das Resultat dieser kritischen Betrachtung von Marcuses psychologisch-ästhetischen Überlegungen kann so zusammengefaßt werden: hier wird in abstrakt-spekulativer Weise ein Eros (entsprechend der vorherigen „reinen“ Vernunft) zur Begründung der Negation der bestehenden glücklosen Verhältnisse bemüht, ohne daß gezeigt werden könnte, wie er ihrer entraten, sich mit der Vernunft verbinden und der Zukunft einen positiven Inhalt geben könnte. Marcuses eigener geistiger Entwurf verfällt, indem er sich so in der Exzentrizität des Negativen verliert, dem von ihm selbst angeführten hegelischen Verdikt des „Tragischen“: er kämpft „gegen eine konkrete Gestalt der Vernunft, ohne daß die Praktikabilität der zukünftigen Gestalt“ umrissen werden könnte, und deswegen muß die „sprengende Form“ seiner Kritik letztlich „anarchisch und destruktiv“ wirken.

Die hier unter dem Titel „Apotheose der Negation“ auf den verschiedenen Feldern der Marcuseschen Theorie umrissene Kritik hat immer wieder auf eine grundsätzliche Problematik geführt: hat die totale Negation überhaupt einen Sinn, wenn sie sich nur als Negation und nicht vielmehr ihrerseits gleichzeitig auch als Position begreift? Dabei darf diese „Setzung“ nicht nur in dem Sinne verstanden werden, daß innerhalb dieser Theorie „das wahrhaft Positive ... die Gesellschaft der Zukunft“ sei, die im übrigen „jenseits von Definition und Bestimmung“ bleibt[27], sondern Position muß auch als das eigene Gesetztsein reflektiert werden, wenn der Entwurf nicht nach beiden Seiten seinen Halt verlieren und nur als das abstrakt bleibende „Ja“ zur Zukunft und das sich vom Gegebenen gänzlich abstoßende „Nein“ erscheinen soll.

[24] AaO S. 206. [25] AaO S. 215. [26] AaO S. 213.
[27] Kritik der reinen Toleranz, S. 99.

Auch wenn zunächst „der geistige Raum für Verneinung erst wieder hergestellt werden" soll[28], so fragt es sich doch erstens, ob diese Gesellschaft, wenn sie nicht schon von sich aus die Tendenz zur Zukunft hat, überhaupt „hergestellt" werden kann und soll; denn in diesem Ausdruck liegt ja gerade das Verpönte der Manipulation, nämlich die ideologische Lenkung mittels des heute alles herstellenden technischen Geistes. Aber selbst wenn es in diesem Falle durch die – allerdings unbestimmt bleibenden-Ziele Freiheit, Frieden, Glück und Vernunft gerechtfertigt werden könnte, daß durch eine solche „qualifizierte Manipulation" der „physische und geistige Raum herzustellen ... und ... die verwüstende und erstickende Apparatur zu entfernen" sei, „die jetzt diesen Raum besetzt hält"[29], so fragt es sich doch zweitens, ob das Individuum überhaupt dazu in der Lage sein kann, da es doch insofern positionslos ist, als es weder irgendein Gegebenes als tragfähig noch auch das Zukünftige als bestimmbar bejahen kann.

Daß die Marcusesche Theorie sich tatsächlich in einem solchen unbestimmbaren Bereich zwischen dem Gegebenen und dem Zukünftigen ansiedelt, kann nirgends deutlicher werden als an den praktischen Konsequenzen, die Marcuse später aus ihr zu gewinnen sucht. Während das Buch Vernunft und Revolution mit der angeführten vagen Proklamation der „realen Möglichkeit" einer wie immer gemeinten „Befreiung" endet, enthalten nämlich die neueren und jüngsten Äußerungen Marcuses wenigstens Andeutungen einer positiven, politischen und geistigen Realisation, die das Unzulängliche der Theorie hervortreten lassen und auch vom Praktischen her das letztlich Haltlose der Spekulation dartun.

Um Marcuses praktische Konsequenzen verständlich zu machen, ist es angezeigt, sich nochmals die Ergebnisse seiner Analyse der gegenwärtigen Situation vor Augen zu stellen:

> Die zuerst in der philosophischen Theorie, dann auf allen Bereichen des Handelns und Denkens sich zeigende Entwicklung zur bloßen Beziehung des Geistes auf die empirische Positivität hat, wenigstens in Europa und Amerika, den geschichtlichen Augenblick der Revolution, auf den Marx ein Leben lang mit Ungeduld wartete, überholt. Als die Revolution endlich in Rußland ausbrach, war es zu spät: der krasse Gegensatz der Klassen, der als unbedingte Voraussetzung der Revolution galt, war außerhalb Rußlands weitgehend nivelliert, und so wurde sie, ihrer gesellschaftlichen Basis beraubt, gerade dorthin gedrängt, wo Marx sie nicht mehr haben wollte: in die Ebene der bloßen Theorie oder Utopie, die das propagandistische Werkzeug der Macht Weniger bildete und keiner geschichtlichen Notwendigkeit mehr entsprach.
>
> War damit das Schicksal der Revolution selbst dort, wo sie lautstark propagiert wurde und wird, faktisch besiegelt, so muß man in der Sicht Marcuses doch anderer-

[28] AaO S. 125.

[29] *Das Individuum in der ‚Great Society'*. In: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, S. 180.

seits, aller Faktizität zum Trotz, an den unaufgebbaren, weil für das Leben des Geistes selbst entscheidenden Einsichten der „negativen Philosophie" von Hegel und Marx festhalten, nach welchen das Gefrieren der Gegensätze jeglicher Art eine Entfremdung des Menschen gegenüber der Möglichkeit seiner Freiheit ist und eine Revolution der Vernunft auf das „Kommune" hin nach sich ziehen muß.

Wie kann diese aber in einer Gesellschaft begründet werden, die schon in einem solchen Ausmaße positiv geworden ist, daß die Kritik am Bestehenden nur noch von wenigen Intellektuellen getragen wird und als solche sinnlos ist, weil sie sich, wie dies zum Beispiel gern Adorno von sozialistischen Autoren vorgeworfen wird, nur noch in artistisch-dialektischen Spielereien eines philosophischen l'art pour l'art Individualismus bewegt? Marcuse sieht sich deswegen neuerdings zu einer anderen, verzweifelt anmutenden praktischen Konsequenz gedrängt: wenn die revolutionäre Intelligenz hier in dem positiv verhärteten Boden keine Wurzel mehr schlagen kann, dann muß sie ihn sich, wenigstens als Umweg, dort suchen, wo er heute überhaupt noch locker ist: bei den „outcasts" der technischen Zivilisation im Raume der gesamten Welt. Sie müssen, durch Not aktiviert, zum Träger der Negation oder der „Großen Weigerung" gegenüber dem etablierten System werden, um es in jene Unruhe zu versetzen, in der sich das revolutionäre Leben des Geistes wieder entfachen kann.

Diese Konsequenz deutet Marcuse fast 25 Jahre später in dem Nachwort zu seinem Buche *Der eindimensionale Mensch* an, das vom Praktischen her die Problematik der „reinen Negation" in voller Schärfe hervortreten läßt. Auch hier ist, nachdem ein grausiges Bild der Verödung und Entleerung des Geistes gezeichnet wurde, der unmittelbar wieder an *‚Vernunft und Revolution'* anschließende Ausgangspunkt der Erörterung der Satz: „So muß die Frage noch einmal ins Auge gefaßt werden: wie können die verwalteten Individuen – die ihre Verstümmelung zu ihrer eigenen Freiheit und Befriedigung gemacht haben und sie damit auf erweiterter Stufenleiter reproduzieren – sich von sich selbst wie von ihren Herren befreien?" Zunächst scheidet Marcuse die folgenden Möglichkeiten aus:

1. Keine *Institution* kann diese Befreiung leisten; denn was sich zum Beispiel als liberale demokratische Opposition gibt, dient ebenfalls den repressiven Interessen.

2. Auch die *Völker* innerhalb der technischen Zivilisation können keine Initiative mehr ergreifen, da sie schon zu sehr in die repressive Gesamtgesellschaft integriert sind.

3. Ferner ist die „Kraft des Negativen ... heute in keiner Klasse konzentriert" [30], und die *Klassen* fallen als weltgeschichtliches Instrument der Befreiung ebenfalls aus.

4. Auch das normale *Individuum* taugt nichts zur Befreiung, eben weil es schon im verwalteten Zustand lebt und „die Freiheit ein notwendiges Apriori der Befreiung ist" [31].

5. Schließlich kann auch die *Intelligenz* keine Änderung bringen; denn „die Einsicht in die Notwendigkeit hat niemals genügt, die möglichen Alternativen zu ergreifen" [31a].

So erhebt sich die radikalste Frage: „Bedeutet dies, daß die kritische Theorie der Gesellschaft abdankt?" Marcuse bezeichnet es selbst als „ihren schwächsten Punkt", daß sie ihre „Unfähigkeit, die befreienden Tendenzen innerhalb der bestehenden

---

[30] *Zum Begriff der Negation in der Dialektik.* In: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, S. 190.

[31] Der eindimensionale Mensch, S. 264.

[31a] Ebda.

Gesellschaft aufzuweisen", eingestehen muß; denn dadurch wird eben der Sinn der Dialektik, wie er sich sowohl bei Hegel als auch bei Marx findet, verändert, insofern sich bei beiden die Negation immer aus dem Bestehenden selbst hervortrieb. Marcuse konstatiert dem gegenüber, „daß Befreiung der inhärenten Möglichkeiten" die geschichtliche Alternative nicht mehr angemessen ausdrückt.

In dieser so diagnostizierten Lage fällt nun der hier für ausschlaggebend erachtete Begriff der „reinen Negation"; denn dort, wo die Negation nicht mehr aus der immanenten Konsequenz des Bestehenden folgt, muß „die reine Form der Herrschaft", die verwaltete Welt, gleichsam von außen insgesamt rein negiert werden, wenn Befreiung noch möglich sein soll. Die Negation versteht sich so als die „politisch ohnmächtige Form" der „absoluten Weigerung, die immer unvernünftiger erscheint, je mehr das bestehende System seine Produktivität entwickelt" [32]. Wer aber kann der konkrete Träger dieser reinen Negation oder absoluten Weigerung von einem abstrakten Außerhalb aus sein? Hier die wörtliche Antwort Marcuses: „das Substrat der Geächteten und Außenseiter: die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und die Arbeitsunfähigen." Können sich alle diese verschiedenen Menschen aber tatsächlich auf ein gemeinsames qualifiziertes Außerhalb begeben? Marcuse räumt den Genannten in ihrer Weigerung, das Spiel mitzuspielen, auch „kaum eine Chance" ein und gibt zu, daß die kritische Theorie somit negativ bleibt. Aber gerade dadurch – und nun kommt ein seltsam pathetischer Aufschwung in das reine Nein –, daß sie nichts verspricht und keinen möglichen Erfolg zeigt, „will sie jenen die Treue halten, die ohne Hoffnung ihr Leben der Großen Weigerung hingegeben haben und hingeben". In diesem Schlußsatz ist das Adjektiv der von Marcuse nicht als Zitat gekennzeichneten Wendung „Große Weigerung" bezeichnenderweise groß geschrieben – wie das Grand Être von Comte, dessen „Apotheose der Verdinglichung" hier die „Apotheose der Negation" entgegengesetzt ist.

Deutlicher als irgendwo sonst tritt hier die sich aus dem Marcuseschen Ansatz ergebende und schon *Vernunft und Revolution* bestimmende, wenn auch immer wieder verdeckte Tendenz zum abstrakten Nein hervor. Weil hier, weit über den Idealismus hinaus, die Vernunft nur als „Kraft des Negativen" verstanden ist, verfällt gerade das Denken Marcuses derjenigen Konsequenz, an der er die Unzulänglichkeit der „bürgerlichen Vernunft" Hegels und Webers aufzeigen wollte: „sie negiert sich in ihrer Vollendung" [33]. An manchen Stellen seines Werkes scheint Mar-

[32] AaO S. 266.

[33] *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers.* In: Kultur und Gesellschaft 2, S. 125.

cuse kurz vor dieser Selbstaufhebung seines Denkens zu stehen. Nachdem er sich von der ganzen Realität als einem Positiven abgewendet hat, sagt er, nur mehr mit seinem Denken allein und ohne sich noch an etwas Konkretes halten zu können, von dieser abstrakten Höhe herab „dieser Realität den Kampf an". Und wenn er auch weiß, „daß die Realität Sieger bleibt" und das Denken nur eine Frage, so ruft er der positiven Welt doch in einem verzweifelt anmutenden Stolze zu: „Die Frage, auf die es keine Antwort gibt, ändert nichts an der Gültigkeit der Position, die für den Denkenden heute die einzig mögliche ist." [34] Es ist jedoch unverkennbar – und Marcuse führt die Konsequenz auch selten bis zu diesem einsamen Punkt, sondern fällt in begrenzte Negationen zurück –, daß sich hier die Position der reinen Negation ad absurdum führt, und zwar in einem noch viel radikaleren Sinne als bei Kierkegaard, mit dem sich ein kurzer Vergleich an dieser Stelle lohnt; denn schließlich war auch sein Denken eine „negative Philosophie", die sich nicht nur gegen die religiöse Institutionalisierung richtete, sondern den Einzelnen auch zur Überwindung der totalen Vergesellschaftung des Menschen aufrief.

Dies mag hier nur mit einem erstaunlichen Satz aus dem Jahre 1846 belegt sein: „wenn die Generation mittels der Nivellierung durch die Skepsis der gesellschaftlichen Verbindung hindurch die Individualitäten überseit geschafft hat samt allen konkreten organischen Gebilden und stattdessen die Menschheit bekommen hat und die Gleichmäßigkeit des Zahlenverhältnisses zwischen Mensch und Mensch; wenn dann die Generation einen Augenblick lang sich vergnügt hat an der weiten Aussicht der abstrakten Unendlichkeit, die von nichts Hervorragendem, auch nicht dem kleinsten, begrenzt und gestört wird, sondern da ist nichts denn ‚eitel Luft und Meer': dann hebt die Arbeit an, da die Individuen, ein jeder im besonderen, sich selber helfen müssen" [35].

Aber während Kierkegaard als revoltierender Einzelner „ohne Auftrag" sich immerhin auf das Positive einer Offenbarung und Verheißung berufen konnte, die, wenn sie auch in der endlichen Welt nirgends manifest wurde, dennoch als eine unentrinnbare Parousie zu glauben war, steht Marcuse der totalen Gesellschaft schließlich ebenfalls als ein Einzelner, als ein reiner Verneiner gegenüber, ohne jedoch seiner als ganz abstrakte Negation begriffenen Freiheit irgendeine Hoffnung oder auch nur einen bestimmten Inhalt geben zu können. Eine bloß negative Bestimmung des Negativen aber negiert sich selbst.

Mit diesem letzten Satz ist das Ende dieses so kurz umrissenen Ganges durch das Marcusesche Gesamtwerk erreicht, und er bildet zugleich den kritischen Ausgangspunkt einer produktiven, auch die Einzelheiten einbeziehenden „Wieder-holung" dieses Denkens. Die am Ende offenbar

[34] *Existentialismus.* In: Kultur und Gesellschaft 2, S. 84.
[35] *Eine literarische Anzeige* – Gesammelte Werke 17. Abteilung, S. 115.

werdende Unzulänglichkeit eines Entwurfes muß bei einem in sich konsequenten Gedankengang in seiner anfänglichen Setzung begründet sein, durch die auch der Maßstab für die Beurteilung der Phänomene festgelegt wurde. Dieser Ausgangspunkt war die Gegenüberstellung einer positiven und einer negativen Philosophie, eine Unterscheidung, die sich Marcuse gerade in der Analyse von Hegels Werk ergeben hatte. Es könnte aber in einer speziellen Darstellung gezeigt werden, wie diese Marcusesche Perspektive aus einer einseitigen, das negative Moment des hegelschen Denkens zu ausschließlich hervorhebenden Interpretation gewonnen wird.

Bei Hegel stellt die Dialektik nie einfach den „Widerpart zu jeder Form von Positivismus dar "[36], selbst nicht in den Jugendschriften und den Jenenser Arbeiten, die Marcuse wegen ihrer angeblich „destruktiven Auffassung des Gegebenen"[37] mit besonderer Sympathie darstellt – gegenüber den späteren Schriften nach der „Logik", in denen das Denken seiner Ansicht nach „allmählich aller revolutionären Momente entkleidet und den Erfordernissen der Gesellschaft seiner Zeit angepaßt wird"[38]. Dagegen könnte gezeigt werden, wie Hegel sich bereits in seinen frühen Fragmenten am Beispiel Jesu aber auch im persönlichen Umgang mit seinem Freunde Hölderlin davon überzeugte, daß jedes die positive „Vereinigung mit der Zeit" scheuende und in sich rein bleiben wollende Subjekt sich nicht dem „Schicksal" entziehen kann. Im Blick auf die „Tatsachen" war Hegel nie, wie Marcuse meint, „der Überzeugung, daß die Wahrheit nur durch deren Zerstörung hergestellt werden kann"[39], sondern schon in seinen historischen Studien aber auch aus theoretischen Gründen betont er früh auch die Anerkennung des Gegebenen, das als defizienter Modus des Absoluten sich nicht einfach negiert und vom Subjekt zu negieren sei, sondern auch einen absoluten Wert habe. Marcuse interpretiert die Dialektik Hegels, wie das so oft geschieht, zu sehr vom Standpunkt des „subjektiven Idealismus" Fichtes, und von diesem aus konstatiert er einen „wachsenden Einfluß der Verdinglichung, der in die Hegelschen Begriffe einwandert"[40].

In dieser Abwertung bleibt unerkannt oder ungesagt, aus welchen gedanklichen Konsequenzen sich diese später tatsächlich stärker hervortretende Würdigung des Positiven oder Vorgefundenen ergab. Es war dies die gerade wieder am Werk Marcuses bestätigte Einsicht, daß das die Welt allein als das Nicht-Ich negierende Subjekt ebenfalls keinen tragfähigen Grund des konkreten Ganzen bilden kann, sondern daß es sich, um das Allgemeine zu verwirklichen, auch eben dieser seiner Subjektivität durch die Hingabe an den objektiven Geist zu entäußern habe; denn erst wenn

[36] Vernunft und Revolution, S. 35. [37] AaO S. 34.
[38] AaO S. 160. [39] AaO S. 34. [40] AaO S. 173.

der Mensch sich weder allein von seiner subjektiven Freiheit her noch auch von der Faktizität her interpretiert, kann er die Entfremdung im Bewußtsein des Absoluten überwinden. Da Marcuse dieses berüchtigte „Absolute" ganz aus dem Spiel läßt und sich überall innerhalb des festen Gegensatzes negierendes Subjekt-Gegebenes bewegt, kann er nirgends die letzte Intention Hegels treffen. Dies ließe sich auf der Ebene der Logik, der Phänomenologie und der Rechtsphilosophie in Einzelanalysen zeigen, es soll jedoch abschließend nur umrissen werden, wie wenig die „Apotheose der Negation" von der Basis der „Logik" her begründet werden kann.

Hegel hat in ihrer Einleitung selbst die Wichtigkeit des richtigen Verständnisses der Negation für die gesamte Philosophie betont, und gerade von diesen Sätzen kann vielleicht am deutlichsten die – im Sinne Hegels – undialektische Einseitigkeit von Marcuses Ansatz abgelesen werden:

„Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, – ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebenso sehr positiv ist..., oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist; daß also im Resultate wesentlich das enthalten ist; woraus es resultiert; – was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat." [41]

Dieser Satz, den Marcuse selbst einmal zitiert[42], enthält tatsächlich eine entscheidende Konsequenz: wenn es so ist, daß jede Negation auch das Positive einer Position an sich hat, dann ist es offensichtlich eine zu abstrakte Alternative, auf der einen Seite nur von der positiven Gegebenheit, auf der anderen nur von deren Verneinung zu sprechen. Schon die Tatsache, daß die Negation eben eine dieses bestimmten Inhaltes ist, läßt sie auf ihn als dem Positiven bezogen bleiben, von dem Hegel deshalb in dem für dieses Thema überhaupt wichtigen Naturrechtsaufsatz sagt, daß dieses Positive „der Natur nach eher als das Negative" ist[43]. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die Lehre des Aristoteles, wonach „der Einzelne abgesondert nichts Selbständiges ist", und ganz in diesem Sinne tritt auch Marx der bei Marcuse direkt oder indirekt hervortretenden Trennung zwischen dem negierenden Subjekt und der gegebenen Gesellschaft entgegen: „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft' wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren." [44]

Dies ist von der Ebene der Logik her dadurch begründet, daß jede Negation eben dasjenige, was sie negiert, voraussetzt und später auch enthält als die konkrete, verwirklichte Substanz des Allgemeinen. Wiederum auf die

---

[41] *Glockner* 4, S. 51.
[42] Vernunft und Revolution, S. 116.
[43] *Glockner* 1, S. 510.
[44] *Karl Marx, Frühe Schriften* erster Band, S. 597.

Gesellschaft angewandt besagt dieser Satz, daß das Individuum diese auch schon insofern nicht sinnvoll total negieren kann, als sie stets den Ausgangspunkt seiner Negation bildet. Mit einem Bild gesprochen: wie könnte ein Weitspringer, der sich vom Holzbrett losstößt, dieses je verleugnen können, da er nur durch diese ihm Halt gebendePlanke überhaupt springen konnte. So müßte sich auch Marcuse gegenwärtig halten, daß er der gegenwärtigen Gesellschaft nicht einfach entspringen kann – hier im Sinne von ihr entlaufen –, sondern daß seine Kritik ihr selbst entspringt – jetzt im Sinne von aus ihr hervorgetrieben wird –, so daß diese Gesellschaft auch wiederum nicht so ausschließlich positiv sein kann; denn immerhin ermöglicht sie ihre Negation durch Marcuse selbst. Mit Marxen's Worten liegt Marcuses Fehler in „der absoluten Negativität, eine Abstraktion, die wieder als solche fixiert und als eine selbständige Tätigkeit, als die Tätigkeit schlechthin gedacht wird“ [45].

Anders gewendet: die Einseitigkeit der Reflexion Marcuses liegt darin, daß er sie nur *gegen* die Gesellschaft richtet und sich selbst dabei nicht kritisch als eben durch das bedingt erfaßt, was er kritisiert. Dieses gegenüber Hegel noch naive Sich-selbst-Ausschließen aus der Reflexion hängt, wie R. Maurer meint, mit Marcuses letztlich „unbewältigter Vergangenheit“ in der Hegelinterpretation und Lebensphilosophie Diltheys zusammen, die trotz ihrer Betonung der Geschichtlichkeit für das eigene Urteil eine Lebensunmittelbarkeit in Anspruch nimmt [46].

Durch die in ihr immer noch festgehaltene isolierte Subjektivität pervertiert sich aber, ohne daß Marcuse dies offenbar merkt, seine eigene Intention gerade in diejenige, die er bekämpft, nämlich den Positivismus, der immer nur auf ein gegenüberliegendes Gegebenes losgeht, ohne das eigene Urteil in einer transzendentalen und dialektischen Fragestellung auf die Bedingung seiner Möglichkeit zu befragen und von dem Gegebenen als nur in der Abstraktion abtrennbar zu durchschauen. Marcuses Denken ist so in einer Weise eine moderne Ausprägung des „unglücklichen Bewußtseins“: er wendet sich gegen den Positivismus, ohne sich letztlich aus seiner Denkart lösen zu können, findet aber andererseits auch in der subjektiven Abstraktheit seiner negierenden Unmittelbarkeit keinen Halt, so daß er zwischen einer gänzlich leerbleibenden lebensphilosophischen Bejahung der Freiheit und Vernunft und einer ebenso leerbleibenden Verneinung des Gegebenen hin- und herirrt, ohne den Zusammenhang zwischen der Positivität und der Negativität finden zu können. Eine Positivität gewinnt die Negation eben nur dann, wenn sie in sich auch das in ihr sich durchhaltende und bewahrende Positive reflektiert, da sie sich an-

[45] AaO S. 660.

[46] *Reinhard Maurer, Hegel und das Ende der Geschichte*, S. 132.

derenfalls in einem reinen Dynamismus ad absurdum führen muß, ähnlich jener „Furie des Vernichtens", die Hegel in der Phänomenologie als den Zustand der absoluten Freiheit schildert, die sich nur als Negation begreift und in den Schrecken umschlägt. Umgekehrt kann der Positivismus nicht nur als der reine Bezug auf das nur Gegebene oder Positive aufgefaßt werden, weil es dann innerhalb seiner keine einzige über das Faktum hinausdrängende Frage mehr geben könnte und Geist und Leben ihre forttreibende Kraft völlig verlieren müßten.

Eine bloß schwarzweißzeichnende Gegenüberstellung von Revolution und Establishment, negierender Vernunft und purer Positivität kann höchstens die abstrakte Ausgangsbasis abgeben für eine eindringendere Analyse, die zeigt, daß eine Theorie der reinen Negation ebensowenig dem Konkreten gerecht wird, wie eine der reinen Positivität, daß vielmehr beide das Ferment ihres Gegenteils schon an sich tragen, daß sie nur so ineinander übergehen konnten und können und daß man sich dies gerade deswegen vergegenwärtigen muß, damit man nicht in die Fallstricke eines abstrakten Vokabulars gerät, das uns im Positiven nur Stillstand und Sklaverei, im Negativen dagegen Fortschritt und Freiheit sehen läßt.

Eine kritische Wiederholung des Ansatzes von Marcuse müßte also, ausgehend von der Erkenntnis, daß die bloße Gegenüberstellung von positiver und negativer Gesellschaftstheorie insofern eine Abstraktion ist, als sie den im und als Bewußtsein immer schon gegebenen Zusammenhang zwischen der puren Gegebenheit und ihrer Negation verfehlt, genauer zu bestimmen versuchen, in welcher Weise nicht nur das Subjekt die Positivität, sondern auch die Positivität das negierende Subjekt hervorbringt und wie sich so beides in einer konkreten Gestalt beschränkt. Dadurch könnte die im Gegenzug zur „Apotheose der Verdinglichung" zur einseitigen und abstrakten Extremität fortgeführte Apotheose der Negation auf ihren endlichen, aus der Negativität des Positiven und der Positivität des Negativen folgenden Sinn zurückgeführt werden. Die hierin zum Ausdruck kommende Würdigung wie Kritik Marcuses mag mit einem abgewandelten Satz von Paul Valéry zusammengefaßt sein: das Extreme mag der Welt ihren Wert geben, das Gemäßigte aber gibt ihr ihren Bestand.

Lothar Zahn (Schwäbisch Gmünd)

Die totale Befreiung

Bemerkungen zur Spekulation Herbert Marcuses

Michael Hereth

Als vor nunmehr über einem Jahr die Schrift „Mobilisierung der Demokratie" erschien, wurde besonders in intellektuellen Kreisen deren Kapitel über „Utopischen Progressismus"[1]) scharf kritisiert. Gerade jene, so wurde behauptet, die linke, utopische, politische Ziele verfolgen, seien mögliche Verbündete des demokratischen Sozialismus, die man nicht einfach unter die Nichtdemokraten einordnen dürfe. Jene Debatten bewegten sich auf einem hohen Abstraktionsgrad, der die wirklichen Probleme nicht deutlich machte.

Nach der Veröffentlichung jener Schrift hat nun einer jener utopischen Progressisten die deutschen Journale, besonders die Feuilletons deutscher Wochenschriften, mit aufsehenerregenden Thesen gefüllt. Seine öffentliche Wirkung erklärt sich weniger aus dem Inhalt seiner schon länger publizierten Arbeiten als vielmehr aus der Resonanz, die seine Thesen nicht nur bei der studentischen Linken finden: Herbert Marcuse.

Eine Untersuchung der Arbeiten Marcuses erklärt einen Teil der intellektuellen Faszination, die von diesem Denker ausgeht. Bei der Analyse der westlichen Industriegesellschaften greift er — zu Recht — jene einseitig an der Produktion, der Produktivität und am reibungslosen Funktionieren ausgerichtete Geisteshaltung an, die in der gesamten Gesellschaft nur einen gewaltigen Produktionsapparat sieht.

Die Auflösung der Welt in Funktionsbündel und Funktionen, wie sie der Operationalismus vornimmt, der weite Bereiche der Gesellschaftswissenschaften erfaßt hat, stellt in der Tat eine Auflösung des freiheitlichen Denkens und der Philosophie dar. Diese Auflösung und Zerstörung der Philosophie findet ihr Spiegelbild in einer Gesellschaft, die Produktivitätssteigerung und Wirtschaftswachstum zu ihren Fetischen erklärt hat, ohne zu sehen, daß das Streben nach gesellschaftlichem Reichtum seinen Sinn nur ableiten kann aus der damit verbundenen Möglichkeit, größere Freiheitsbereiche für den einzelnen zu schaffen. Daß diese Probleme oft von der Politik nicht gesehen werden und daß die Politik hier zu einer Antwort gezwungen ist, wird von Marcuse scharf und deutlich herausgearbeitet, und hierin liegt das Verdienst des Denkers, wenn die Politiker auf ihn hören wollen.

Das wird ihnen allerdings von Marcuse selbst schwergemacht. Seine geistreichen und klaren Analysen der Situation unserer Gesellschaft sind nämlich eingebettet in eine Gesellschafts- und Geschichtsbetrachtung, die den herkömmlichen Rahmen sprengt.

Die Betrachtungsweise und Spekulation Marcuses führt weit über die konkreten Probleme der Gesellschaft hinaus und begreift diese als gegenwärtige Widerstände gegen einen bedeutend weiter gehenden

---

[1]) Waldemar von Knoeringen, Peter Glotz, Peter Hanke u. a. Mobilisierung der Demokratie, München 1966, S. 22 f.

Prozeß. Dieser weitergehende Prozeß ist der Geschichtsprozeß der „Emanzipation der Menschheit" zum Reich der Vernunft, das nach Marcuse durch die gewaltige Steigerung der Produktivkräfte infolge der Automation und Arbeitsteilung zu einer realen Möglichkeit der Zukunft geworden sei.

Hier soll untersucht werden, wie sich vor dem Hintergrund der Marcuseschen Geschichtsspekulation die Wirklichkeit nicht als das zeigt, was sie ist, sondern als das, was sie werden soll, und wie sich aus diesem Realitätsbegriff die Rechtfertigung von Revolution und Intoleranz ableiten läßt, die im Ziel der Geschichte begründet ist. Abschließend wird dann aufgezeigt, welche Kriterien das Leben in jener Gesellschaft der realisierten Vernunft bestimmen, die nach Marcuse das Ziel der Geschichte ist.

I.

Marcuse ist ein Denker, der in der Tradition des linken Hegelianismus steht. Politische Ethik, die Verpflichtung und Bindung des handelnden Menschen und der politischen Ordnung an Werte und Grundprinzipien der Humanität haben hintanzustehen hinter der Aufgabe, das Ziel der Geschichte zu vollenden. Die Geschichte wird als ein gewaltiger Herstellungsprozeß verstanden, der in der Selbsterlösung des Menschen sein vorläufiges Ende findet. Dann erst wird die „wahre" Erfüllung der Menschheit erreicht sein.

In radikaler Opposition zur klassischen Philosophie wird die Geschichte im Gefolge Hegels als ein Prozeß der Realisation des Geistes verstanden, der die Geistigkeit des Menschen zu seiner einzigen Existenz machen wird. Die Geschichte führt nach Marcuse zur Verwirklichung der Vernunft und damit zur Abschaffung der Philosophie[2]). Philosophie ist für Marcuse die gedankliche Vorwegnahme der die Philosophie realisierenden Geschichte[3]), und deren Ziel ist eben die Verwirklichung der Vernunft, das Reich des Geistes, die Realisation des „ursprünglichen Inhalts" der christlichen Heilslehre in einer weltlichen Ordnung der total befriedeten Gesellschaft[4]). Transzendenz und Transzendieren sind damit nicht mehr das geistige Hinaustreten aus den Zwängen und Notwendigkeiten der physischen Existenz im Sinne der Tradition der Philosophie, sondern es sind die Tendenzen in Theorie und Praxis, die in einer gegebenen Gesellschaft über das etablierte Universum von Sprechen und Handeln in

---

2) Herbert Marcuse, Vernunft und Revolution, Neuwied 1962, S. 228 ff.

3) Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967, S. 240, und: Herbert Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, in: Kultur und Gesellschaft 1, Frankfurt am Main 1967, S. 110.

4) Herbert Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1967, S. 73 ff.

Richtung auf seine geschichtlichen Alternativen (realen Möglichkeiten) „hinausschießen"[5]).

Freiheit ist also keine geistige Existenzform einer Person, die selbstverständlich gewisser materieller Vorbedingungen bedarf, die zu schaffen Aufgabe der Politik ist, sondern eine „reale Möglichkeit", die sich in der Geschichte realisieren muß.

Die Wirklichkeit verzerrt sich vor solcher in Geschichtsspekulation und Heilserwartung befangenen Betrachtungsweise. Die Realität ist nicht, was sie ist, sondern was sie werden soll. „ . . . die Welt der unmittelbaren Erfahrung — die Welt, in der lebend wir uns vorfinden — muß begriffen, verändert, sogar umgestürzt werden, um zu dem zu werden, was sie wirklich ist."[6]) Damit sind aber Menschen und Gesellschaft der gegebenen historischen Situation jeweils nur in ihrer Funktion für die Zukunft wichtig.

Aus dem Blickpunkt der zweiten Realität einer gedachten Zukunft erscheinen Probleme von Recht und Gerechtigkeit, von realisierter oder realisierbarer Humanität und von politischer Ordnung in der gegebenen Situation so unwesentlich, daß sie mit einer Handbewegung vor dem Geschichtsziel beiseite geschoben werden können. Aus dieser Haltung wird dann auch Marcuses Kritik an dem Verzicht auf Revolution deutlich, denn nur die Revolution ist in der Lage, jenen neuen Typus des autonomen Menschen und der freien und nicht repressiven Gesellschaft hervorzubringen. „Diejenigen Schulen des Marxismus, die die revolutionären Grundlagen der Marxschen Theorie aufgaben, waren dieselben, die die Hegelschen Aspekte der Marxschen Theorie, besonders die Dialektik, offen ablehnten. Revisionistisches Schreiben und Denken, worin sich der wachsende Glaube großer sozialistischer Gruppen an eine friedliche Entwicklung vom Kapitalismus zum Sozialismus ausdrückte, versuchten, den Sozialismus aus einer theoretischen und praktischen Antithese zum kapitalistischen System in eine parlamentarische Bewegung innerhalb dieses Systems zu verwandeln. Die Philosophie und Politik des Opportunismus, wie sie von dieser Bewegung vertreten wurde, nahm die Form eines Kampfes gegen das an, was sie als ‚die Überbleibsel utopischen Denkens in Marx' bezeichnete."[7])

II.

Diese „Überbleibsel utopischen Denkens" bestimmen dann auch Marcuses Stellung zur Rechtfertigung von Gewalt und Revolution. Nicht

---

5) Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 13, Fußnote 1.

6) Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 139. Ebenso: Herbert Marcuse, Repressive Toleranz, in: Wolf, Moore, Marcuse (Hrsg.), Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt am Main 1966, S. 99.

7) Vernunft und Revolution, a. a. O., S. 351.

die von Unterdrückten geforderten Freiheiten und deren Verweigerung durch die Herrschenden oder der Bruch von Rechten durch die Inhaber der Macht legitimieren eine Revolution, sondern der „Fortschritt", für den Gewalt in bestimmten geschichtlichen Situationen ein notwendiges und wesentliches Element wird[8]).

Marcuse sieht sich an dieser Stelle mit der Tatsache konfrontiert, daß sich in einer freiheitlichen Demokratie jene revolutionären Mehrheiten nicht finden, die zum Umsturz entschlossen sind oder die auch nur bereit wären, einen derartigen Umsturz zu tolerieren. Das Fehlen jener revolutionären Mehrheiten droht deshalb das gesamte System in Frage zu stellen, eine „Revolution der Unterdrückten" kündigt sich nicht an. Diesem Problem entweicht Herbert Marcuse durch die Feststellung, daß die revolutionäre Befreiung nicht etwa von den unterdrückten, vom politischen Leben ausgeschalteten Menschen gemacht werden könne, sondern von denjenigen, die in Antizipation der geschichtlichen Entwicklung den Prozeß der Befreiung schon durchlaufen haben. „In einem strengen Sinne setzt die Befreiung Freiheit voraus: Jene kann nur zustande gebracht werden, wenn sie von freien Individuen durchgeführt und getragen wird. Von Individuen, die frei sind von den Bedürfnissen und Interessen der Herrschaft und Unterdrückung."[9])

Das sind eben jene, die die eschatologische Geschichtsspekulation vollzogen haben; sie stellen die wirkliche Wirklichkeit her, die in der Realisation der Vernunft in der Geschichte besteht. Sie alleine befinden sich im Besitze der Vernunft, und von diesem Monopol leiten sie ihr Recht auf Revolution ab.

Es handelt sich hierbei um Minderheiten, da die Mehrheit, „festgegründet in der zunehmenden Befriedigung der Bedürfnisse", radikale Gruppen zur Hilflosigkeit verdammt[10]). Wenn man nun aber nur der Mehrheit des Volkes ein Recht auf Revolution zugesteht und effektiv keine reale Mehrheit zu finden ist, dann muß man eine solche erfinden. Im Sinne des oben angeführten Zitates, nach dem wirkliche Wirklichkeit nicht ist, was sie ist, sondern was sie werden soll, müssen nach Marcuse die revolutionären Minderheiten die „Wiedereröffnung" solcher Mehrheiten durch „offenkundig undemokratische Mittel" erreichen[11]). Das heißt, es kann nötig werden, daß sich selbst nach der Revolution einer Minderheit, um des „Fortschrittes" willen, eine vorübergehende erzieherische Diktatur anschließt, welche die Menschen erst zu jener Freiheit „erzieht", um deretwillen die Revolution durch-

8) Herbert Marcuse, Ethik und Revolution, in: Kultur und Gesellschaft 2, Frankfurt am Main 1967, S. 134, s. a. S. 142.
9) Vernunft und Revolution, a. a. O., S. 371.
10) Repressive Toleranz, a. a. O., S. 111, ebenso: Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 14.
11) Repressive Toleranz, a. a. O., S. 111.

geführt wurde[12]). Zur Rechtfertigung dieser Thesen müssen die Traditionen und die Inhalte der freiheitlichen Demokratie uminterpretiert werden. Nach Marcuse würde „befreiende Toleranz ... mithin Intoleranz gegenüber Bewegungen von rechts bedeuten und Duldung von Bewegungen von links"[13]). Dabei werden als „rechts" nicht etwa nur faschistische und antidemokratische Bewegungen verstanden, sondern auch Gruppen, „die sich der Ausweitung öffentlicher Dienste, sozialer Sicherheit, medizinischer Fürsorge und so fort widersetzen"[14]). In unserer heutigen „vorrevolutionären" Gesellschaft sind die einzelnen laut Marcuse einer nicht zu durchbrechenden Indoktrination zur Konformität ausgesetzt. Der Begriff der Indoktrination wird von Marcuse so weit gefaßt, daß letztlich alles, was nicht auf die Erlösung der Menschheit im Geschichtsprozeß hinausläuft, darunter fällt[15]). Jede Information, die dem von Marcuse gewünschten Geschichtsziel entgegensteht oder es nur nicht fördert, fällt bereits unter den Begriff der Indoktrination.

Dieser Indoktrination setzt Marcuse seine „Information" entgegen, die nun allerdings nicht darauf angelegt ist, den Personen der Gesellschaft ein eigenes Urteil zu ermöglichen. Da bislang die Menschen geschult wurden „von den Verhältnissen, unter denen sie leben und denken und über die sie nicht hinausgehen ...", müssen sie nun „Information bekommen ..., die in entgegengesetzter Richtung präformiert ist"[16]). Das Recht, den Inhalt und die Auswahl dieser neuerlich verzerrten, unwahren Information zu bestimmen, liegt bei jener kleinen revolutionären Minderheit, die geistig die Gesellschaft der Zukunft schon erreicht hat. Diese wenigen haben das Recht, die Gesellschaft in ihrem Sinne zu „präformieren". Marcuse: „Wo die Gesellschaft in die Phase totaler Verwaltung und Indoktrination eingetreten ist, wäre dies allerdings eine kleine Anzahl und nicht notwendig die der gewählten Volksvertreter."[17])

Das Geschichtsziel rechtfertigt den Gebrauch von Gewalt und Unterdrückung. „Hinsichtlich der geschichtlichen Funktion gibt es einen Unterschied zwischen revolutionärer und reaktionärer Gewalt, zwischen der von den Unterdrückten und der von den Unterdrückern geübten Gewalt. Ethisch gesehen: Beide Formen der Gewalt sind unmenschlich und vom Übel — aber seit wann wird Geschichte nach ethischen Maßstäben gemacht?"[18])

---

12) Ethik und Revolution, a. a. O., S. 135.
13) Repressive Toleranz, a. a. O., S. 120.
14) Repressive Toleranz, a. a. O., S. 111 f.
15) Zum Beispiel: Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 104 ff.
16) Repressive Toleranz, a. a. O., S. 110.
17) Repressive Toleranz, a a. O., S. 117.
18) Repressive Toleranz, a. a. O., S. 114.

Aus diesen Worten spricht ein intellektueller Zynismus, der antihuman sehr wohl — allerdings in anderem Sinne, als Marcuse es meint — die Möglichkeiten einer Diktatur hegelianischer Geschichtsspekulanten antizipiert.

III.

Die Problematik der Marcuseschen Spekulation zeigt sich in der Schwierigkeit, auch nur äußerst abstrakte Aussagen über die künftige Ordnung der totalen Freiheit zu machen. Am Ende seines Buches „Der eindimensionale Mensch" entzieht sich der Politikprofessor dieser Schwierigkeit und erklärt, seine, die kritische Theorie besitze keine Begriffe, welche die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken könnten. „Indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt sie negativ."[19]) Auch an anderer Stelle erklärt Marcuse, die Gesellschaft der Zukunft sei „jenseits von Definition und Bestimmung"[20]). Mit dieser Weigerung, darzustellen, wie die Gesellschaft der Freiheit aussehen soll, um deretwillen Gewalt angewendet, Revolutionen gemacht und Geschichte vollendet werden soll, tritt zweifellos der Irrationalismus nun in einem anderen Gewande auf. Eine unbestimmte Zielsetzung, eine unbeschriebene Möglichkeit sind keine rationalen Bestimmungsgründe menschlichen Handelns. Einmal, weil sie letztlich zielloses Handeln implizieren, und zum anderen, weil auf diese Weise eine rationale Debatte unmöglich gemacht wird.

Der Jünger Marcuses befindet sich gleichsam in der Situation des ledergekleideten Halbstarken mit seiner Maschine, den Helmut Qualtinger sagen läßt: „I weiß zwar net, wo i hinfahr, aber i bin der erste dortn!"

Hinfahren soll er in eine Gesellschaft, die die Vernunft verwirklicht, die die reine geistige Ordnung realisiert. Die totale Vernunft wird, so meint Marcuse, realisiert.

Damit wird Vernunft als ein Seinsbereich des Menschen zu seinem einzigen Seinsbereich. Die Conditio humana als Erfahrung der Spannung zwischen Realität der Welt und Streben nach Weisheit (Philosophie) hebt sich auf, da die Spannung der menschlichen Existenz in den verschiedenen Bereichen physischer und geistiger Existenz nicht mehr besteht. Der abgeschlossene Prozeß der verwirklichten Geschichte realisiert die Vernunft und läßt dem Menschen nichts mehr, über das nachzudenken wert wäre. Vernünftigkeit besteht in der naiven Betrachtung der harmonischen, vernünftigen Ordnung der Welt. Der Mensch wird wieder eins mit der Welt.

---

19) Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 268.
20) Repressive Toleranz, a. a. O., S. 99, ebenso: Vorwort zu Kultur und Gesellschaft 1, a. a. O., S. 10 f.

Denn: Wenn auch Marcuse an verschiedenen Stellen die Unmöglichkeit einer Bestimmung der künftigen Gesellschaft behauptet, die das „Metaphysische ins Physische"[21]) überführt haben wird, so enthält er sich doch (in seinem Werk „Triebstruktur und Gesellschaft") nicht einer sehr weitgehenden Bestimmung eben jener Gesellschaft, die zu errichten das Ziel unserer Kultur und Zivilisation sein soll[22]).

Die Darstellung, der Marcuse hier folgt, findet er in den Schriften der Dichter der Romantik und der Spätromantiker, die den Übeln der „repressiven Welt" zu entfliehen trachten. Diese Welt ist nicht mehr die Welt der Vernunft.

Die Realisation der Vernunft in der Geschichte macht die Vernunft — die von Marcuse eigenartigerweise mit dem Leistungsprinzip identifiziert wird[23]) — unnötig und führt zu einer höheren Form der Vernunft „... in einer Daseinsform, die alles Werden in sich aufgenommen hat, die in aller Andersheit für und mit sich selbst ist"[24]).

Schiller in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" folgend, sieht Marcuse den Vorgang der Befreiung als eine Freiheit „in der Realität", die den Menschen zur verlorenen Einheit mit der Welt zurückführt[25]). In der neuen Ordnung, in der es keine Repression gibt, „ist der Ort der Erfüllung, die der freie Eros schafft. Die Statik triumphiert über die Dynamik; aber dies ist eine Statik, die sich in ihrer eigenen Fülle bewegt, eine schöpferische Kraft, die Sinnlichkeit, Spiel und Sang ist."[26])

Marcuses Spekulation steht mit diesen Gedankengängen in der Tradition der eschatologischen Erlösungslehren des späten 18. und des 19. Jahrhunderts. Sie krankt daran, daß sie die grundsätzliche Unvollkommenheit des Menschen nicht wahrhaben will. Die Geistigkeit des Menschen, die ihm die Möglichkeit der die physische Wirklichkeit transzendierenden Erfahrung eröffnet, wird bei Marcuse losgelöst von dem Tatbestand, daß der Mensch auch an den Bereichen materieller Welt existentiell teilnimmt. Der Versuch einer totalen Realisation philosophischer Erfahrung scheitert an der Unvollkommenheit des Menschen, die auch durch den materiellen Reichtum einer Überflußgesellschaft nicht beseitigt werden kann.

Es ist gerade für einen Menschen, der die Geistigkeit des Menschen erfahren hat, schwer, jener Spannung standzuhalten, in welche der Mensch gestellt ist — zwischen geistiger Ordnung und dem Widerstand, den die physische Welt dieser geistigen Ordnung entgegenstellt.

---

21) Der eindimensionale Mensch, a. a. O., S. 245.
22) Triebstruktur und Gesellschaft, a. a. O., S. 129 f.
23) Triebstruktur und Gesellschaft, a. a. O., S. 158.
24) Triebstruktur und Gesellschaft, a. a. O., S. 130.
25) Triebstruktur und Gesellschaft, a. a. O., S. 186.
26) Triebstruktur und Gesellschaft, a. a. O., S. 163.

Im Handeln aus dem Geist und im Bewußtsein der existentiellen Spannung aber zeigt sich wirkliche Rationalität und Humanität, im Handeln aus der geistigen Erfahrung der richtigen Ordnung, der praktischen Erfahrung der Unvollkommenheit des Menschen und der Welt und im Ertragen der Spannung des Wissens um die Nichtrealisierbarkeit eines Reiches des Geistes.

Die christlich-jüdische Tradition hat diese Unvollkommenheit des Menschen im Symbol der Erbsünde dargestellt, und wie alle großen Utopisten fordert Marcuse, indem er Baudelaire zitiert, die „Tilgung der Erbsünde"[27]), d. h., er fordert eine totale Änderung des Menschen, die Überwindung der Conditio humana.

Der Ansatzpunkt, der die Spekulation Marcuses als irrational entlarvt, liegt in seiner Auffassung vom Menschen als einem total veränderlichen Wesen. Damit aber wird die in der Schrift „Mobilisierung der Demokratie" immer wieder aufgestellte Forderung bestätigt, politische Praxis und politische Ordnungsvorstellung an ihrem „Bild" vom Menschen zu messen. Marcuses Spekulation, die am Menschen vorbeigeht und ihn nur in der Funktion auf ein geschichtlich-utopisches Ziel hin betrachtet, macht abermals die Notwendigkeit einer anthropologischen Fundierung von politischer Theorie und Praxis offenkundig.

---

27) Triebstruktur und Gesellschaft, a. a. O., S. 152.

WAS MARCUSE VORSCHWEBT, ist eine ästhetische Kultur, in der das apollinische und das dionysische Element (um Nietzsches Unterscheidung zu verwenden) in einer geglückten Synthese zusammengefunden haben. Es geht Marcuse nicht nur um soziale Veränderungen, sondern um einen „neuen Menschen", gleichsam um eine Wiederherstellung des Zustandes vor dem Sündenfall.

G. K. *Kaltenbrunner* im MERKUR, 11/67.

Das Denken Herbert Marcuses*)

Von Lucien Goldmann

Es ist nicht einfach, auf wenigen Seiten die komplexe Gestalt eines Mannes zu erfassen, der das Bild der *gegenwärtigen Philosophie* entscheidend mitgeprägt hat, und diese Aufgabe wird noch schwieriger, wenn man das außerordentliche Echo erklären will, das — unmittelbar oder mittelbar — das Denken *Marcuses* in der studentischen Jugend der Welt gefunden hat; einer Jugend, deren Manifestationen wahrscheinlich das bedeutendste historische Phänomen dieser letzten Jahre und vielleicht das erste Anzeichen einer geschichtlichen Wende in der Entwicklung der gegenwärtigen Welt darstellen.

Indessen wäre es nicht richtig, dieses Echo — es beruht übrigens, was noch zu zeigen sein wird, auf einem Mißverständnis — auf ein zufälliges Phänomen zu reduzieren, zeugt es doch von einer tiefen Übereinstimmung zwischen dem Denken *Marcuses* und den Vorstellungen dieser Jugend.

Beginnen wir, und sei es auch nur annäherungsweise und schematisch, die verschiedenen Stationen des *Marcuses*chen Denkens in der Geschichte der zeitgenössischen Philosophie nachzuzeichnen.

Für oder gegen die Utopie

Der *Heidegger*-Schüler *Marcuse* begann damit, den *Hegel*schen Ursprung im Denken seines Lehrers aufzudecken, und zwar in dem unter Kennern rasch berühmt gewordenen Werk *„Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit"*[1]). Dann wandte er sich einem zugleich hegelianischen und heideggerianischen Marxismus zu, den er in einer Reihe philosophischer Aufsätze in der theoretischen Zeitschrift der deutschen Sozialdemokratie *„Die Gesellschaft"* entfaltete. Diese Position ließ ihn auf dem philosophischen Feld in die Nähe von *Georg Lukács* und *Karl Korsch* rücken (die jedoch beide politisch stärker engagiert und radikaler als *Marcuse* waren: *Lukács* war Kommunist, *Korsch*, anfangs Kommunist, schloß sich später der Linksopposition an), und er wurde so zur dritten führenden Gestalt des damaligen „europäischen Marxismus".

Aber hier müssen wir noch ein wenig verweilen. *Heidegger, Hegel, Marx:* Die Aneinanderreihung dieser Namen muß zumindest dem französischen Leser angesichts der philosophischen Literatur im Europa der letzten vierzig Jahre erstaunlich vorkommen; aber sie ist es um so weniger, je mehr man diese Literatur beiseite läßt und auf die Originaltexte und auf den Gesamtzusammenhang der Jahre 1928 — 1932 zurückgeht.

Tatsächlich hat die existentialistische Philosophie ihren intellektuellen[2]) Ursprung in *Lukács'* Buch *„Die Seele und die Formen"*[3]), von dem eine Diskussion zwischen zwei Denkern ausging, die bei aller Verschiedenheit beide eine

*) Erstdruck in *La Nef* / Paris 26. Jg., Heft Nr. 36, Jan.—März 1969, S. 35—57. Die vom Verfasser autorisierte Übersetzung besorgten Steffen Stelzer und Almuth Baier.

[1]) Frankfurt a. M. 1932, 2. Aufl. 1968.

[2]) Freilich nicht ihren sozialen; siehe zu diesem Thema: L. Goldmann: *Pour une sociologie du roman*, Paris 1964.

[3]) Berlin 1911.

bedeutende Rolle im Denken der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts spielten: *Georg Lukács* und *Ernst Bloch*.

In den Stadien seines tragisch-existentialistischen Kantianismus in „*Die Seele und die Formen*", seines Hegelianismus in „*Die Theorie des Romans*"[4]) und schließlich seines Marxismus in „*Geschichte und Klassenbewußtsein*"[5]) ging es *Lukács* immer nur um ein Anliegen: Klarheit, rigoroses Bewußtsein und Kritik an allen Formen falschen — und das heißt: ideologischen — Bewußtseins. *Ernst Bloch* verteidigte dagegen energisch und unermüdlich den menschlichen und geistigen Wert, insbesondere die positive und schöpferische geschichtliche Funktion eines Denktypus, der über alles Wissenschaftliche und Verifizierbare hinausgeht: den positiven Wert der *Utopie*. Besitzt die Hoffnung, die sich begründet denkt und es vielleicht philosophisch auch ist — wenn auch nicht im positivistischen, verifizierbaren Sinn — in einer essentiell und radikal von dieser Gegenwart verschiedenen Zukunft, die die Menschen durch ihr Handeln schaffen müssen, den negativen Charakter der Ideologie und des falschen Bewußtseins oder vielmehr den positiven Charakter der geschichtlich schöpferischen Utopie? Dies ist, vergröbernd und schematisch formuliert, die Grundfrage der Diskussion, die sich in einer Reihe für die europäische Denkgeschichte besonders wichtiger Werke ausgedrückt hat. Auf der einen Seite eine Sammlung von Analysen, die vielfach eine völlige Erneuerung des philosophischen Denkens und des Status der Geistes- und Sozialwissenschaften und ihrer Methoden darstellen: „*Die Seele und die Formen*", „*Theorie des Romans*", „*Geschichte und Klassenbewußtsein*"; auf der anderen Seite, poetischer und spekulativer, das berühmte Buch von *Ernst Bloch* „*Geist der Utopie*"[6]) und das einfacher und verständlicher geschriebene Werk „*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*"[7]).

In der Folge durchdrang diese Diskussion mit gewissen, sehr wichtigen Abwandlungen der Universitätssoziologie, und zwar waren hier entscheidend einmal *Karl Mannheims* Werk „*Ideologie und Utopie*"[8]) und zum anderen, nur *Lukács* gleichzeitig übernehmend und in Frage stellend, der berühmte erste Teil von *Heideggers* „*Sein und Zeit*"[9]).

Nun aber las die etablierte Gelehrtenwelt „*Sein und Zeit*" zumeist unter einem völlig anderen Blickwinkel und merkte nichts von diesen Zusammenhängen.

Erst *Sartre* (in „*L'Etre et le Néant*"[10])) sah bei *Heidegger* Dinge, die dort nicht eigens expliziert wurden (zum Beispiel die Theorie des ‚überindividuellen Subjekts' und der ‚Gruppe'), die sich aber aus der Herkunft des Buches ergaben (und das heißt: eben aus dem Werk von *Lukács*). Analog liest auch *Marcuse*, noch gründlicher und essentieller, ab 1928 das *Heideggersche* Werk und entdeckt dessen hegelianische und marxistische Herkunft, was — wie uns scheint — durch die Schriften von *Lukács* vermittelt wurde.

---

[4]) Berlin 1920, 3. Aufl. Neuwied u. Berlin 1965.

[5]) Zuerst Berlin 1923, Neuaufl. in Band II seiner *Werke*, Neuwied u. Berlin 1968.

[6]) Erstfassung Berlin 1918, stark umgearbeitet Berlin 1923, jetzt zugänglich als Band III seiner *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1964.

[7]) Zuerst München 1921, später Berlin 1960, Frankfurt a. M. 1962 u. 1967.

[8]) Bonn 1929, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1965.

[9]) Halle 1927, 11. Aufl. Tübingen 1967.

[10]) Zuerst Paris 1943, in deutscher Teilübersetzung *Das Sein und das Nichts*, Hamburg 1952, vollständige Übers. ebd. 1962.

Marcuse und die Frankfurter Schule

Die in *„Die Gesellschaft"* erschienenen Aufsätze zeigen jedoch, daß trotz allem ein wichtiger Unterschied zwischen *Marcuse* und *Lukács* bestand. *Heidegger* trennte bei der Entfaltung seiner dualistischen Theorie der Geschichte die *Ontologie* scharf von der *Ontik*, die *Philosophie* von den *positiven Wissenschaften* (und ebenso das ‚Eigentliche' vom ‚Uneigentlichen', die Elite von der Masse usf.); monistisch und darin *Hegel* und *Marx* treu, lehnte *Lukács* jede Trennung dieser Art ab. Und indem er jeden Positivismus, jede Idee von objektivistischer Wissenschaft, jede Metaphysik, jede philosophische *Theorie*, die sich begrifflich abgeschlossen und von Praxis und Totalität getrennt verstand, durchweg kritisierte, eine philosophische Wissenschaft und eine wissenschaftliche, positive Philosophie forderte, bestritt er, daß man auch eine marxistische Ontologie der Geschichte auf rein begrifflicher Ebene entwickeln könnte. Jede dieser beiden Positionen war in sich kohärent und konnte gegen ihre Kritiker verteidigt werden.

Das mehr oder weniger erstaunliche und letztlich bezeichnende Charakteristikum der Aufsätze *Marcuses* war jedoch, wenn wir uns recht erinnern, daß sie — obwohl marxistisch — auf einer rein begrifflichen und philosophischen Ebene geschrieben waren, ohne jede konkrete geschichtliche Analyse — im Grunde auf der gleichen Ebene wie die gesamte Begriffsphilosophie von *Platon* über *Descartes* zu *Kant*.

Marcuse hatte sich von *Heidegger* entfernt, aber es blieb ein ‚*Heidegger*scher Rest' in seinem Denken. So erklärt es sich, daß seine nunmehr angenommene marxistische Position wieder in eine Philosophie des ‚bloßen Begriffs' mündete, in genau die Art einer Theorie, mit der *Marx*, *Lukács* und selbst *Heidegger* gebrochen hatten.

Die zweite wichtige Phase in der Entwicklung des *Marcuse*schen Denkens fällt in die Jahre von 1933 bis 1941; sie ist geprägt von der sogenannten „Frankfurter Schule", der er im Grunde heute noch zuzurechnen ist und der neben den drei Hauptrepräsentanten — *Horkheimer*, *Adorno* und *Marcuse* — der während des Krieges verstorbene *Walter Benjamin* sowie *Erich Fromm* und *Leo Löwenthal* (die sich später von ihr trennten) zugehörten. Die Aktivität dieser Gruppe äußerte sich hauptsächlich in der in Frankreich erscheinenden *„Zeitschrift für Sozialforschung"*, in einem Buch über *„Autorität und Familie"*[11]) und in den Vereinigten Staaten in einem Werk, das *Horkheimer* und *Adorno* gemeinsam verfaßt haben, *„Dialektik der Aufklärung"*[12]). Darin wird der Versuch unternommen, die Dialektik der klassischen rationalistischen Philosophie aufzuzeigen: einerseits ihre positiven und progressiven, andererseits ihre negativen, verdinglichenden und repressiven Züge. So kreisen auch die in dieser Zeit geschriebenen Aufsätze *Marcuses*, von denen einige gerade neu herausgegeben worden sind[13]), wenn auch zweifellos in verschiedener Manier und jedenfalls klarer und verständlicher, um dasselbe Problem.

Horkheimer und *Adorno* waren vor allem darum bemüht, jene Elemente des bürgerlichen Rationalismus in seiner liberalen Epoche zu verstehen und aufzuhellen, die in unmerklicher Weise den plötzlichen Umschwung dieser Gesellschaft

[11]) Horkheimer, Fromm, Marcuse, Wittfogel: *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936.

[12]) Amsterdam 1947, Neudruck Frankfurt a. M. 1969.

[13]) H. Marcuse: *Kultur und Gesellschaft 1*, Frankfurt a. M. 1965.

in die totalitäre Diktatur vorbereitet und ermöglicht hatten, und zwar in einer der fortgeschrittensten Industriegesellschaften. Nicht zuletzt ging es ihnen darum, die Gründe aufzuweisen, wieso diese Entwicklung durch das deutsche Bürgertum und selbst, in einem gewissen Grade, durch die herrschenden Klassen anderer westlicher Länder hingenommen wurde. Wenn sich Marcuse mit der Geschichte der Philosophie (nicht detailliert, sondern in großen Zügen) beschäftigte, so zweifellos auch mit dem Interesse, zu zeigen, wie die idealistische Philosophie schon Unterdrückung und Ausbeutung der bürgerlichen Welt implizit vorwegnahm. Aber viel stärker als die anderen Denker dieser Schule betont er das kritische Moment, die Forderung nach Rationalität, nach *Glück*, die diese Philosophie, trotz ihrer reaktionären Verzerrungen, noch aus ihrer heroischen Epoche, namentlich der Renaissance, herübergerettet hatte. Versprechungen und Forderungen, die durch die revolutionären Ideologien wieder aufgenommen wurden, im besonderen durch den Materialismus und die „kritische Philosophie" (mit diesem Begriff ist im vorsichtigen Stil der Zeitschrift vor allem der Marxismus gemeint).

Im ganzen also eine geringfügige Akzentverschiebung innerhalb einer einheitlichen Schule. Weiter kann man sagen, daß *Marcuse* die negative Kritik, die immer mehr die „Frankfurter Schule" kennzeichnete[14]), mit einem ständigen Appell verknüpft hat, mit der Forderung nach radikaler Veränderung der Gesellschaft. Damit geht er das Risiko ein, sich zumindest teilweise auf das Gebiet utopischen Denkens zu begeben, was ihm der Preis für die Fortsetzung der wahrhaften philosophischen Tradition zu sein scheint.

Hitler, Stalin und die Transzendenz

Aber plötzlich treten in diesen Aufsätzen Passagen auf, die eine Abkehr vom dialektischen Denken anzeigen.

Die marxistischen Analysen scheinen in der Tat vorerst einmal durch die stalinistische Entwicklung in der Sowjetunion und zum anderen durch *Hitlers* Sieg ihre Gültigkeit verloren zu haben. Denn besagte nicht eine der zentralen Ideen des dialektischen Denkens, vor allem bei *Marx* und *Lukács*, daß man der Realität keine abstrakten Ideen „vorzuhalten" habe, sondern in engem Kontakt mit ihr versuchen müsse, das Entstehen der gesellschaftlichen Kräfte zu begreifen, die Träger neuer Gedanken und progressiver Forderungen sind?

Marx entgegnete allen, die ihm ein moralisches und normatives Programm vorwarfen, daß er seine Analysen vor allem als Ausdruck der Vision und der Forderungen einer realen gesellschaftlichen Kraft verstanden habe, die sich innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft entwickle: des Proletariats.

Und selbst wenn diese Behauptung nicht ganz stimmte, was sich ja immer mehr herausstellt, so blieb doch Dreh- und Angelpunkt der Dialektik der Gedanke, daß alles gültige Denken der Ausdruck eines Gruppenbewußtseins innerhalb der Gesellschaft sein und sich auch als solches begreifen müsse (gemeint ist die Kategorie der *partiellen oder totalen Identität des Subjekts und des Objekts des Denkens*[15])). So lesen wir in einem Aufsatz *Marcuses*, der 1937 unter dem Titel *„Philopohie und kritische Theorie"* erschienen ist:

---

[14]) Im Gegensatz zur positiven Utopie, die *Ernst Bloch* entwickelte und die im übrigen im Vergleich zum dialektischen Denken nur die Kehrseite der Medaille ist.

[15]) Im historischen Materialismus denkt sich nach *Marx* und *Lukács* das Proletariat selbst und wird sich so seiner gesellschaftlichen Rolle bewußt.

„Wie aber, wenn die von der Theorie vorgezeichnete Entwicklung nicht eintritt, wenn die Kräfte, die den Umschlag herbeiführen sollten, zurückgedrängt werden und zu unterliegen scheinen? Sowenig dadurch die Wahrheit der Theorie widerlegt wird, so sehr erscheint sie in neuem Licht und erhellt neue Seiten und Teile ihres Gegenstandes. Viele Forderungen und Hinweise der Theorie erhalten ein verändertes Gewicht. Die gewandelte Funktion der Theorie in der neuen Situation gibt ihr in einem verschärften Sinn den Charakter der ‚kritischen Theorie' .... Wie die Philosophie steht sie (*d. h. die kritische Theorie*) gegen die Realitätsgerechtigkeit, gegen den zufriedenen Positivismus. Aber anders als die Philosophie gewinnt sie ihre Zielsetzungen immer nur aus den vorhandenen Tendenzen des gesellschaftlichen Prozesses. Daher hat sie keine Angst vor der Utopie, als die man die neue Ordnung denunziert. Wenn die Wahrheit nicht innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung realisierbar ist, hat sie ohnehin für diese den Charakter einer bloßen Utopie. Solche Transzendenz spricht nicht gegen, sondern für die Wahrheit. Das utopische Element war in der Philosophie lange Zeit das einzige fortschrittliche Element: so die Konstruktionen des besten Staates, der höchsten Lust, der vollkommenen Glückseligkeit, des ewigen Friedens. Der Eigensinn, der aus dem Festhalten an der Wahrheit gegen allen Augenschein kommt, hat in der Philosophie heute der Schrullenhaftigkeit und dem ungehemmten Opportunismus Platz gemacht. In der kritischen Theorie wird der Eigensinn als echte Qualität philosophischen Denkens festgehalten.

Die gegenwärtige Situation läßt diese Qualität noch schärfer hervortreten. Der Rückschlag ist in einem Stadium erfolgt, wo die ökonomischen Bedingungen für die Veränderung vorhanden waren ...."[16])

Wir haben diesen langen Abschnitt deswegen zitiert, weil er sehr deutlich den Zusammenhang zwischen dem Sieg des Nationalsozialismus (und des Stalinismus) und der Entwicklung des *Marcuse*schen Denkens (und vielleicht der gesamten Frankfurter Schule) aufzeigt. Im Gegensatz zur ‚Philosophie, in der das utopische Element lange Zeit das einzige fortschrittliche Element war', suchte die kritische Theorie ihre Ziele in den bestehenden Tendenzen des gesellschaftlichen Prozesses. Der politische Rückschlag, die Niederlage der fortschrittlichen Kräfte, ließ zwar die offizielle Philosophie vollends reaktionär werden, brachte aber auch die kritische Theorie von der Dialektik zur Utopie, von der „Überschreitung der Philosophie" wieder zu deren progressiven Positionen zurück.

Haben sich also *Marcuse* und die Denker der Frankfurter Schule wieder *Ernst Bloch* angeschlossen? Keineswegs, denn dieser entwickelte weiterhin eine optimistische Utopie, wohingegen der Gruppe *Marcuse-Horkheimer-Adorno* vor allem daran gelegen war, die gegebene soziale und kulturelle Wirklichkeit zu kritisieren, wobei sie allerdings auch die negativen Elemente aufzeigte, die schon der Rationalismus vergangener Epochen enthielt.

Obschon sich eine gewisse Verwandtschaft zwischen den Positionen *Blochs* und denen der Frankfurter Gruppe nicht leugnen läßt, ist der Unterschied dennoch beträchtlich. Man könnte ihn schematisch als Gegensatz zwischen pessimistischer Kritik und optimistischer Utopie formulieren, wobei zugegebenermaßen auch die Utopie *Blochs* eine Kritik des Bestehenden einschließt und die realistische Kritik der Frankfurter Schule noch die rein rationale, als solche utopische und nicht dialektische Idee einer künftigen Gesellschaft voraussetzt (an der *Marcuse* immer

[16]) Zitiert aus: *Kultur und Gesellschaft 1*, S. 110 f.

festhalten wird), die frei von Unterdrückung und *radikal* verschieden von der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung sein wird.

Beide Positionen stehen indessen im Gegensatz zum dialektischen Denken, das zu jener Zeit durch die geschichtliche Entwicklung in seinen konkreten Analysen widerlegt zu sein schien und nur noch von einigen dogmatischen Geistern und als verlogene und repressive Ideologie von den Verfechtern des später so genannten „institutionellen Marxismus" verteidigt wurde. In dieser Zeit besteht an der intellektuellen Überlegenheit der Analysen der Frankfurter Schule über die mechanische, buchstabengetreue Repetition der *Marx*schen Analysen durch die „orthodoxen", institutionellen oder einfach dogmatischen Marxisten kein Zweifel, zumal sich die wenigen kritischen Marxisten auf geschichtliche oder ästhetische Analysen zurückzogen oder sich, wie *Erich Fromm*, der ja die Frankfurter Gruppe verließ, einer „revisionistischen" Psychoanalyse zuwandten.

Fügen wir schon jetzt hinzu, daß sich diese Situation mit dem Auftauchen marxistischer Analysen verschiedener italienischer Denker (vor allem *Bruno Trentin* und *Vittorio Foa)* und, in Frankreich, durch die ersten Aufsätze eines Autodidakten, *Serge Mallet*, änderte, an denen später *André Gorz* und ich selbst anknüpfen sollten.

Die Diktatur der Philosophen und Gelehrten

Kehren wir jedoch zu *Marcuse* zurück. 1941 erschien in New York ein Buch („*Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*"[17]), das lange Zeit als Hauptwerk des progressiven Hegelianismus galt, als Kontrapunkt zum konservativen Hegelianismus, wie er sich in *Kojèves „Introduction à la lecture de Hegel*"[18] oder etwa in den Büchern von *Eric Weil* darstellt.

Ich gebe zu, daß auch ich es früher unter dieser Perspektive gelesen habe. Sieht man es sich indessen heute noch einmal an, so stellt man fest, daß es eigentlich sehr wenig dialektisch ist und vielmehr nur in *Hegel*scher Sprache und mit Hilfe *Hegel*scher Zitate eine Rückkehr zu einer aktualisierten und radikalisierten *Kanti*schen und *Fichte*schen Position darstellt, die in ganz bestimmten Punkten der Stellung *Jean Paul Sartres* nahekommt[19]). Denn, radikal und kritisch, wie es ist, enthält dieses Werk doch nirgends die Idee der Identität zwischen Vernunft und Wirklichkeit, und nirgends den Gedanken, daß die einzig wertvollen und realisierbaren Ziele diejenigen sind, die sich aus der Erkenntnis der realen Tendenzen des effektiven gesellschaftlichen Prozesses ergeben. Tauchen hier *Hegel*sche Begriffe auf, so stehen sie im Gegenteil immer für die (in letzter Instanz moralische und kantianische) Forderung, das Subjekt zum Objekt zu verwandeln, die Vernunft zur Wirklichkeit; für die Forderung, die Welt zu verändern und eine Gesellschaft zu schaffen, die zusammenstimmt mit den rationalen und objektiven Bedürfnissen der Individuen oder wenigstens mit der individuellen und universellen Vernunft.

Davon ausgehend, trennen sehr wichtige Probleme die Position *Marcuses* von den dialektischen Positionen: Das Fehlen eines empirischen, überindividuellen

[17]) New York und London 1941, 2. erw. Aufl. 1954; deutsch: *Vernunft und Revolution*, Neuwied u. Berlin 1962, ²1968.

[18]) Paris 1947, deutscher Teildruck u. d. T.: *Hegel*, Stuttgart 1958.

[19]) Das gemeinsame Element ist das der vorhandenen, repressiven gesellschaftlichen Realität entgegengesetzte individuelle Bewußtsein. Die Differenz besteht in dem trotz allem universelleren Charakter dieser individuellen Vernunft bei *Marcuse* und der bei ihm fehlenden *Sartre*schen Zentralkategorie des „Engagements".

Subjekts *innerhalb* der Gesellschaft als Boden und Grundlage der Vernunft wirft die Frage nach dem individuellen oder überindividuellen, empirischen oder transzendentalen Charakter der Vernunft selbst auf. Und eben dieses Fehlen einer *internen* Kraft, die den Fortschritt sichern könnte, erklärt, warum *Marcuse* nun vor demselben Problem steht, mit dem sich schon die mechanistischen Rationalisten des 17. und 18. Jahrhunderts abgemüht hatten: dem Problem eines *äußeren* Faktors der Transformation. Auf keines der beiden Probleme geben die Texte *Marcuses* eine eindeutige Antwort. Es scheint uns indessen klar zu sein, daß die Forderung nach Kohärenz seines Denkens ihn zur Idee eines individuellen, ja sogar eines intelligiblen oder tranzendentalen Subjekts und einer — zweifellos nur erzieherischen und transitorischen — Diktatur der Philosophen und Gelehrten führte.

Was den ersten Punkt betrifft, so kritisiert er zum Beispiel in einem 1948 erschienenen Aufsatz den Widerspruch, der in *Sartres „L'Etre et le Néant"* zwischen der ontologischen und der empirischen Konzeption des individuellen Subjekts besteht, ohne daß er freilich auch nur im geringsten die Idee dieses Subjekts als solche in Frage stellt. Später fügt er 1965 einen Abschnitt an, in dem er sich mit der neuesten Entwicklung *Sartres* solidarisch erklärt. *Sartre* ist nun für ihn zum Theoretiker einer „radikalen Umkehrung" und einer „Moral der Befreiung" geworden.

Er schreibt 1954 im Nachwort zu *„Reason and Revolution"*: „Die Marxsche Idee des Proletariats als der absoluten Negation der kapitalistischen Gesellschaft verschränkt in *einem* Begriff die historische Beziehung zwischen den Vorbedingungen und der Verwirklichung der Freiheit. In einem strengen Sinn *setzt* die Befreiung Freiheit *voraus*: jene kann nur zustande gebracht werden, wenn sie von freien Individuen durchgeführt und getragen wird. Von Individuen, die frei sind von den Bedürfnissen und Interessen der Herrschaft und Unterdrückung."[20])

Die letzten Zeilen des Nachworts lauten: „Die Idee einer anderen Form von Vernunft und Freiheit, wie sie sowohl vom dialektischen Idealismus als auch vom Materialismus in Betracht gezogen wurde, erscheint wieder als Utopie. Aber der Triumph der repressiven und hemmenden Kräfte beeinträchtigt nicht die Wahrheit dieser Utopie. Die totale Mobilisierung der Gesellschaft gegen die endgültige Befreiung des Individuums, die den historischen Inhalt der gegenwärtigen Periode ausmacht, zeigt an, wie real die Möglichkeit dieser Befreiung ist."[21])[22])

Schließlich taucht bei der Frage nach den Bedingungen der Transformation in den Schriften *Marcuses* hin und wieder eine bestimmte Idee auf, wie z. B. in folgendem Auszug aus *„Triebstruktur und Gesellschaft"*:

„Die Triebverzichte und Verzögerungen der Erfüllung, die der allgemeine Wille fordert, müssen durchaus nicht düster und unmenschlich und ihre Vernunft nicht autoritär sein. Trotzdem bleibt die Frage bestehen: Wie kann die Zivilisation ungehemmt die Freiheit hervorbringen, wenn die Unfreiheit zum Anteil und

[20]) Zitiert nach der deutschen Ausgabe von *Reason and Revolution*, a.a.O., S. 371.

[21]) A.a.O., S. 374.

[22]) Genaugenommen scheint der häufig in den Schriften *Marcuses* auftauchende Begriff der „realen Möglichkeit der Befreiung" nur die reale Möglichkeit im Hinblick auf die ökonomischen und sozialen Bedingungen zu bezeichnen. Er abstrahiert also zunächst vom empirischen Bewußtsein der innerhalb der fortgeschrittenen Industriegesellschaften existierenden Individuen und sozialen Gruppen und läßt, da er den integrierten Charakter dieses Bewußtsein unterstreicht, virtuellen Tendenzen, die auf Veränderung und Befreiung zielen, keine Raum.

Kernstück des psychischen Apparats geworden ist? Und wenn nicht, wer hat das Recht, objektive Wertmaßstäbe aufzustellen und sie durchzusetzen?

Von Plato zu Rousseau besteht die einzig ehrliche Antwort in der Idee einer erzieherischen Diktatur, die von denen ausgeübt wird, denen man zutrauen könnte, daß sie das Wissen um das wirkliche Gute erworben haben. Diese Antwort ist seither in Vergessenheit geraten: das Wissen um die Mittel zur Schaffung eines menschlichen Daseins für Alle ist nicht mehr auf eine privilegierte Elite beschränkt. Die Tatsachen sind nur zu offenbar, und das individuelle Bewußtsein würde sie ohne weiteres erfassen, würde es nicht methodisch daran behindert und abgelenkt."[23])

Dieses Zitat scheint uns charakteristisch für das Schwanken *Marcuses* zu sein, das nichtsdestoweniger eine Kohärenz der Gedanken durchblicken läßt. Die Erziehungsdiktatur ist die einzige aufrichtige Antwort; sie ist freilich vergessen worden, und zwar nicht aus Willkür, sondern weil in der modernen Gesellschaft die Erkenntnis der Wirklichkeit für jedes individuelle Bewußtsein erreichbar ist. Aber dies gilt nur für das rationale, intelligible Bewußtsein der Individuen, nicht für ihr empirisches Bewußtsein, das von den repressiven Kräften in der Gesellschaft gehemmt wird, die Wahrheit zu begreifen. So bleibt in der Tat nur die Erziehungsdiktatur der Philosophen, wenn sie auch nur transitorisch und temporär sein darf.

Marcuse gelangt also zu einer Position, die der *Heideggers* zugleich entgegengesetzt und verwandt ist. Entgegengesetzt, weil das Denken *Heideggers* eine konservative und reaktionäre Theorie der Eliten war, die das Verständnis und Bewußsein des Seins dem Philosophen, dem Dichter und dem Politiker vorbehält, die er radikal der ‚uneigentlichen' Masse gegenüberstellte (deren Studium die Domäne der Soziologie und der positivistischen Psychologie ist), eine Theorie, die auf diese Weise eine philosophische Rechtfertigung der permanenten Diktatur der Führer und Eliten abgibt. *Marcuse* entwickelt dagegen eine progressive und kritische, von der dialektischen Tradition stark beeinflußte Philosophie, die die Möglichkeit der Freiheit und eines universellen Bewußtseins für alle Menschen bejaht und die Aufhebung der Unterdrückung, der Ausbeutung und selbst des Begriffs der Elite impliziert.

Nichtsdestoweniger ist *Marcuses* Position derjenigen *Heideggers* verwandt, weil er, nun im Gegensatz zum Monismus von *Marx* und *Lukács*, der den geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Verwirklichung der Befreiung und ihren vorgängigen Bedingungen in einem Begriff faßte, zu einem Dualismus kommt, der dem *Heidegger*schen ähnlich ist. Sein Denken impliziert einen radikalen, aber eben nicht sehr dialektisch gefaßten Gegensatz zwischen Unterdrückung und Freiheit, dem Existierenden und dem Ideal, dem, was ist, und dem, was sein soll, zwischen dem Empirischen und dem Rationalen, dem Gegebenen und dem Utopischen. Und eben diese Dualität zwingt *Marcuse* trotz seines kritischen, demokratischen und progressiven Geistes, der Idee der Erziehungsdiktatur der Gelehrten als Durchgangs- und Übergangsstruktur hin und wieder Raum zu geben.

Die Kritik an der neuen Gesellschaft

Wir sind noch nicht auf das Denken *Marcuses* während der Nachkriegsjahre eingegangen. Für die humanistischen und kritischen Denker war diese Zeit eine tiefe Enttäuschung, bedeutete sie doch die Aufgabe aller ihrer im Kampf gegen

[23]) *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1965, S. 221 f.

den Faschismus entstandenen Hoffnungen, eine neue Gesellschaft schaffen zu können, die frei wäre von Unterdrückung und Ausbeutung. Statt dessen entwickelte sich in den westlichen Ländern ein neues Phänomen, das der Analyse bedarf: der Spätkapitalismus (le capitalisme d'organisation) und die Konsumgesellschaft. Unter diesen Umständen ist es nicht erstaunlich, daß *Marcuse* und die Frankfurter Schule ihre kritischen, negativen Positionen gegenüber der bestehenden Gesellschaft nicht zu modifizieren hatten; im Gegenteil galt es nun, sie zu verstärken und vor allem die Kluft aufzuzeigen, die sich zwischen den humanistischen Hoffnungen, die die gesamte westliche Kultur im Laufe der Jahrhunderte belebt hatten, und der sich jetzt konstituierenden gesellschaftlichen Wirklichkeit auftat. Hier nimmt das Werk *Adornos* einen großen Raum ein und spielt, wie auch immer man dazu steht, eine positive und heilsame Rolle im Prozeß der Bewußtwerdung der Intellektuellen, insbesondere der deutschen Studenten.

Nun ist die gegenwärtige westliche Gesellschaft (der Spätkapitalismus und die Konsumgesellschaft) grundverschieden von der liberalen Gesellschaft des Jahrhundertbeginns und von der totalitären Gesellschaft des deutschen Faschismus. Um eine radikale, kritische Position gegenüber dieser Gesellschaft aufrechtzuerhalten und um eine Gesellschaft abzulehnen, in der sich, im Gegensatz zur liberalen, das Einkommen und der Lebensstandard der Massen erhöhten und in der, im Gegensatz zum Faschismus, die politische, direkte Repression ersetzt wurde durch die formalen Freiheiten der Meinungsäußerung und des parlamentarischen Spiels, bedurfte es einer vertieften und erneuten Analyse.

Diese Aufgabe versucht *Marcuse* in zwei wichtigen, sich ergänzenden Büchern zu lösen, die einen großen Einfluß auf das philosophische und soziale Denken der Gegenwart ausübten: „*Eros and Civilization*"[24]) und „*One-Dimensional Man*"[25]).

Da sie auf Französisch erschienen und so bekannt sind, daß sie hier nicht analysiert zu werden brauchen, begnügen wir uns damit, ihre Grundidee wiederzugegeben: „*Eros and Civilization*" behandelt die Beziehungen zwischen der Gesellschaft und den Trieben des Individuums. Im Werk *Freuds*, das *Marcuse* zusammen mit den Denkern der Frankfurter Schule entdeckte, fand er den Gegensatz zwischen diesen Trieben — Libido und Todestrieb — und der gesellschaftlichen Organisation, die, um sich zu erhalten und zu entwickeln, die Repression dieser Triebe, die Frustration und die Sublimierung im Namen des Realitätsprinzips voraussetzt. Aber bei *Freud* hatten diese Begriffe sozusagen noch einen essentiellen und in jedem Falle *unhistorischen* Charakter. *Marcuse*, der Kultursoziologe und Kulturphilosoph, fügte ihnen eine historische Dimension hinzu, ohne aber, wie zum Beispiel *Fromm*, den radikalen Gegensatz zwischen den Grundtrieben und der gesellschaftlichen Repression abzuschwächen.

Zu Anfang beschreibt er die konkrete Form, die das Realitätsprinzip in der modernen Gesellschaft annimmt — nämlich die Form des Leistungsprinzips — und unterscheidet dann die *unvermeidliche* Repression, die in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick notwendig ist, um das gesellschaftliche Leben so ratio-

[24]) Boston, Mass., 1955; deutsch zuerst u. d. T.: *Eros und Kultur*, Stuttgart 1957, später wie bereits zitiert, u. d. T. *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1965, [3]1967.

[25]) *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston/Mass. 1964; deutsch: *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied u. Berlin 1967, 4. Aufl. 1968.

nal wie möglich zu gestalten, von der *tatsächlichen* Repression, deren es bedarf, um die repressive Struktur der jeweils bestehenden Gesellschaft aufrechtzuerhalten. So gelangt er zum Begriff der *zusätzlichen Repression*, die sich aus der Differenz der beiden ergibt. Er zeigt dann, daß die gegenwärtige Gesellschaft, auch wenn sie aufgrund der außerordentlichen Entwicklung der Produktivkräfte und der Produktivität die *notwendige* Repression auf ein Minimum reduziert, doch zugleich in bemerkenswerter Weise die *tatsächliche* Repression steigert, um den Produktivkräften und den gesellschaftlichen Verhältnissen die repressive Struktur des Spätkapitalismus und der Konsumgesellschaft zu geben. Diese doppelte Tendenz führt zur Verstärkung der „zusätzlichen Repression" nicht nur im Hinblick auf die „Möglichkeiten der Befreiung", die *Marcuse* in erster Linie interessieren, sondern auch im Vergleich zu Gesellschaften der Vergangenheit.

Die Thematik des Buches *„Der eindimensionale Mensch"* liegt auf historisch-kulturellem Gebiet. *Marcuse* zeigt darin die Gefahr auf, die die gegenwärtige Entwicklung des Kapitalismus und der Konsumgesellschaft für die Kultur und die Entwicklung der Persönlichkeit darstellt. Von *Pascal* ausgehend, hatte die dialektische Philosophie, über *Kant*, *Hegel* und *Marx*, den Menschen durch die doppelte Dimension der Anpassung an die Realität und des Über-sie-Hinausgehens, des Wirklichen und des Möglichen, bestimmt (die vordialektische, idealistische Philosophie bestimmte ihn übrigens durch die Vernunft, die zugleich Beherrscherin und Überwinderin der Wirklichkeit war). So war für die gesamte Geschichte der abendländischen Kultur diese Dimension des Überschreitens wesentlich. Nun plötzlich — *Marcuse* zeigt dies in einer Reihe bemerkenswerter Analysen — entwickelt sich erstmals in der Geschichte eine geplante gesellschaftliche Organisation, die durch Erhöhung des Lebensstandards und insbesondere durch die Manipulation des Bewußtseins darauf abzielt, die Dimension der Anpassung erheblich zu verstärken und die des Über-das-Bestehende-Hinausgehens mitsamt den in diesem Sinn wirksamen Kräften zurückzudrängen, ja sogar zu unterdrücken.

Es versteht sich von selbst, daß in dem Maße, wie jede Kultur und jede Entfaltung der Persönlichkeit an die Dimension des Transzendierens und des Möglichen gebunden und in ihr begründet sind, diese Entwicklung eine ernste Bedrohung für die Zukunft der kulturellen Schöpfung und der je eigenen individuellen Freiheit bedeutet, ja, daß sie diese tendenziell unterdrückt, um sie durch jene Ausgeburt der gesellschaftlichen Planung zu ersetzen: den gutverdienenden, komfortabel lebenden Menschen, der nur zwei Verhaltensformen — Gehorsam und Konsum — kennt, eben den *eindimensionalen* Menschen.

Marcuse und die oppositionellen Kräfte

Die Bedeutung dieser beiden Werke ist kaum zu überschätzen; wurde hier doch zum ersten Mal das Programm jener oppositionellen Kräfte formuliert, die sich gerade — im Gegensatz zu allen Analysen *Marcuses* — im Schoß der fortgeschrittenen Industriegesellschaft entwickelten. Das traditionelle sozialistische Denken sprach von der Verarmung und dem Elend der Massen, vom Schwund an formaler Demokratie, an Toleranz, an Meinungsfreiheit und, zuweilen, an Demokratie und Gleichheit im Erziehungswesen. Indem also weiterhin Forderungen erhoben wurden, die der Spätkapitalismus gerade — langsam zwar, aber doch — zu befriedigen im Begriff war, fanden die Oppositionellen immer weniger den richtigen Zugang zur Kritik an dieser Gesellschaft, und ihr Denken wurde daher immer dogmatischer, ideologischer und künstlicher. Das Verdienst der Bücher *Marcuses* —

auch wenn man nicht mit seinen Analysen übereinstimmt — bestand darin, zum ersten Mal theoretisch die Hauptprobleme der gegenwärtigen Gesellschaft formuliert zu haben, die Gründe für das Unbehagen, das sich in einem wichtigen und wachsenden Sektor dieser Gesellschaft entwickelt hat und schon in der Literatur und anderen künstlerischen Schöpfungen der Avantgarde zum Ausdruck gekommen war. Dieses Unbehagen katten die positivistischen Soziologen mit Geringschätzung durch eine theoretische Formel abgetan, indem sie ironisch von „Kulturkritik" *(Dahrendorf)* oder von der „Bohème-Literatur aus Saint-Germain-des-Près" *(Aron)* sprachen, bis sich herausstellte, daß ihre enormen Forschungs- und Studienapparaturen an den fundamentalen Spannungen der Gesellschaft, die sie studierten, vorbeigegangen waren, ohne sie überhaupt zu bemerken.

Um diese Skizze des *Marcuse*schen Werkes abzurunden, wollen wir noch zwei weitere wichtige Punkte erwähnen. Wir haben bereits gesagt, daß sein Denken als Faktor des Übergangs eine Kraft *außerhalb* der Konsumgesellschaft voraussetzte und daß dies ihn zuweilen dazu veranlaßte, von einer Erziehungsdiktatur der Philosophen zu sprechen (vielleicht erklärt sich daraus die Tatsache, daß er — Berichten von Teilnehmern zufolge — auf einer Konferenz die relativ positive Rolle der bestehenden Universitäten verteidigte). Die soziale und politische Entwicklung, die nach dem Kriege einsetzte, ließ indessen andere, weniger utopische Kräfte auf den Plan treten, die außerhalb der Konsumgesellschaft und im Gegensatz zu ihr standen: die dritte Welt, marginale Gruppen wie die amerikanischen Neger, die Bohème usf. *Marcuse* bezog sie in sein Denken ein, wo sie sich zunehmend als Faktor der Veränderung den Philosophen und Gelehrten anschließen und ihnen sogar vorangehen.

Zuletzt müssen wir noch über die Kontroverse zwischen *Marcuse* und dem psychoanalytischen und dem marxistischen „Revisionismus" sprechen.

Wie bereits erwähnt, standen die Schriften *Adornos* und *Marcuses* lange Zeit auf einem deutlich höheren Reflexionsniveau als die Universitätssoziologie und die akademische Literaturkritik, aber auch als der offizielle Marxismus[26]).

Die Zeit scheint indessen vorbei zu sein, seit einige Dialektiker — *Fromm* in der Psychoanalyse, die schon erwähnten italienischen Theoretiker und *Serge Mallet* in der Soziologie — die Buchstabentreue zur *Freud*schen und *Marx*schen Theorie aufgegeben haben, um den lebendigen Geist dialektischen Denkens zu retten, insbesondere das Prinzip der Subjekt-Objekt-Identität und der Notwendigkeit, kritische Forderungen auf real bestehende und in der gesellschaftlichen Realität handelnde Kräfte zu gründen.

Wir sind nicht kompetent genug, um in die Auseinandersetzung zwischen *Marcuse* und *Fromm* einzugreifen, aber es scheint uns evident zu sein, daß *Freud* aus seinem Werk jede *positive* Kraft eliminiert hat, die im Sinne einer besseren Anpassung des Individuums an die Gesellschaft oder gar der sozialen Organisation an die Bedürfnisse und Wünsche des Individuums wirken könnte. Auch scheint es uns schwierig, mit *Marcuse* alle Versuche unter einer einzigen Kategorie, nämlich der der anpassungsfördernden Ideologien, zu rubrizieren, die diese Kräfte in die psychoanalytische Theorie einführen wollten — seien es nun Versuche, die auf Anpassung des Individuums an die repressive Konsumgesellschaft

[26]) Um nur ein Beispiel zu nennen: Wir glauben, daß *Lukács* — wenn er auch in der berühmten Kontroverse zwischen ihm und *Adorno* im Prinzip recht hatte, als er ein mehr dialektisches und weniger moralisierendes Denken forderte — doch nicht in der Lage gewesen wäre, sich auf nur eine konkrete Analyse der gesellschaftlichen oder kulturellen Wirklichkeit, die auf dem Boden dieses Prinzips stünde, zu berufen.

ausgehen, oder auf innergesellschaftliche Tendenzen der Kritik und der Erneuerung.

Dieselbe Bemerkung gilt auch für die Haltung *Marcuses* gegenüber dem sogenannten marxistischen „Revisionismus". Es besteht ein *grundsätzlicher* Unterschied zwischen einerseits dem Verzicht auf Kritik und der Anpassung an die bestehende Gesellschaft eines ganzen Denksektors, der noch sozialistisch zu sein beansprucht, und andererseits den theoretischen Analysen, die unter dem Namen „revolutionärer Reformismus" bekannt geworden sind, und der ihnen entsprechenden Praxis.

Wenn diese Analysen auch die überholten *Marx*schen Theorien von der Verelendung der Arbeiterklasse, vom Proletariat als der universellen revolutionären Klasse, von der notwendigen Vorrangigkeit der politischen vor der ökonomischen Revolution und sogar das Konzept der Diktatur des Proletariats für die westlichen Gesellschaften aufgegeben haben, so bestehen sie auf der Idee der Herausbildung einer neuen Arbeiterklasse (obgleich dieser Begriff vielleicht eine Konzession an die Tradition ist, denn es handelt sich dabei um qualifizierte Arbeiter, die in entwickelten Produktionszweigen tätig sind, um Techniker und um Spezialisten), die ständig wächst und die durch die ökonomische und soziale Entwicklung gedrängt wird, den Spätkapitalismus abzulehnen und eine reale Demokratie in der Wirtschaft zu fordern, die sich allein durch *Selbstverwaltung* der Betriebe und der sozialen Institutionen verwirklichen läßt.

Aber auch hier hat sich *Marcuse* (u. E. zu Unrecht) geweigert, die Existenz eines grundsätzlichen Unterschieds zwischen beiden Formen des „Revisionismus" zuzugeben; er sah in ihnen nur Ideologien, die die Integration in die bestehende Gesellschaft begünstigen.

Die Apostel der Stabilisierung

Bis hierher haben wir das Werk *Marcuses* nur am Leitfaden philosophischen und kritischen Denkens gesehen. Stellen wir es nun den wichtigsten positivistischen und konservativen Theorien der Universitätssoziologie gegenüber, so müssen wir auch hier, wie bei seiner Beziehung zum Denken *Heideggers*, einerseits einen radikalen Gegensatz und andererseits eine gewisse Übereinstimmung feststellen.

Zweifellos ist die Theorie vom „Ende der Ideologien" (*Raymond Aron, Daniel Bell*) konservativ und apologetisch, und selbst die Theorie vom „Schwinden des inneren Radars" (*Riesman*) kann in letzter Instanz so interpretiert werden, trotz der unbestreitbaren Überlegenheit des philosophischen Bewußtseins dieses Autors.

Zweifellos hat *Marcuse*, im Gegensatz zu diesen Theoretikern, nachdrücklich auf das für Kultur, Freiheit und Entfaltung des Individuums Bedrohliche an der Entwicklung zum „eindimensionalen Menschen" hingewiesen; zweifellos war er immer darauf bedacht, die Existenz unterdrückter instinktiver Kräfte und einer transzendentalen Vernunft herauszuheben, die die Konsumgesellschaft im Namen der Menschenwürde und des fundamentalen Bedürfnisses nach Freiheit und Glück verwerfen; zweifellos hat er Gefahr und Bedrohung dort gesehen, wo *Daniel Bell* und *Raymond Aron* Heil und Hoffnung sahen. Nichtsdestoweniger haben aber alle diese Theorien ein Grundelement gemein, nämlich die — irrtümliche — Annahme einer zwar relativen, aber tiefgreifenden *Stabilisierung* der gesellschaftlichen Verhältnisse in den westlichen Industriegesellschaften und des Fehlens entschiedener Kräfte der Kontestation und Opposition innerhalb dieser Gesellschaften.

Nun haben aber die Mai-Ereignisse in wenigen Wochen die Gültigkeit dieser Analysen radikal in Frage gestellt. Zeigten sie doch, daß der Übergang von der monopolkapitalistischen Gesellschaft der Jahre 1910 — 1950 zur spätkapitalistischen Gesellschaft der Nachkriegszeit ein viel umfassenderer und komplexerer Prozeß war, als aus den eben erwähnten Analysen hervorging.

Ganz schematisch (wir können hier nicht die Ideen entfalten, die einer größeren Studie vorbehalten seien) könnte man sagen, daß auf den liberalen Kapitalismus der Kapitalismus der Monopole und Trusts oder, wie wir ihn an anderer Stelle nannten, der „Kapitalismus in der Krise" gefolgt ist. Diesen beiden Phasen korrespondierten einerseits die mehr oder minder liberale Regulierung des Marktes und die individualistischen Philosophien des Rationalismus und des Empirismus und andererseits der Ausfall der Marktregulierung, die sozialen und ökonomischen Krisen und, auf kultureller Ebene, die existentialistische Philosophie[27]).

Die dritte Phase des westlichen Kapitalismus (die die Soziologen mit unterschiedlichen Begriffen kennzeichnen: Konsumgesellschaft, Massengesellschaft, technokratische Gesellschaft, organisierter oder Spätkapitalismus) ging hervor aus der zweiten industriellen Revolution und einer Reihe von neugeschaffenen Mechanismen der wirtschaftlichen Selbstregulierung, die den Zweck hatten, die liberale, aber faktisch durch Industriekonzentrationen aufgehobene Marktregulierung zu ersetzen.

Beide Prozesse des technischen und ökonomischen Wandels spielten sich innerhalb des äußeren Rahmens traditioneller sozialer, rechtlicher und politischer Verhältnisse ab, den sie aber von innen heraus in einem tief autoritäten und dirigistischen Sinn modifiziert haben. Diese Modifikation konnte ohne rechtliche und institutionelle Veränderungen stattfinden dank dem Einverständnis einer Generation, der sie die Befriedigung ihrer wichtigsten Bedürfnisse brachte: Steigerung des Einkommens und wirtschaftliche Sicherheit, die beide einen großen Raum im Bewußtsein der heute über vierzigjährigen Menschen eingenommen hatten.

Aber eben die Verwirklichung dieser Ziele, die für die neuen Generationen selbstverständlich geworden ist oder wenigstens wird, muß früher oder später das Problem der Anpassung der *Produktionsverhältnisse* an die Möglichkeiten jener Gesellschaften aufwerfen, in denen die Vermehrung des Reichtums die autoritären und dirigistischen Verhältnisse, entstanden aus dem ausschließlichen Streben nach Produktionssteigerung, immer weniger rational werden läßt. Je reicher die Gesellschaft wird, desto größer wird auch die Bedeutung der *Kultur*, der Freiheit und der selbständigen persönlichen Bedürfnisbefriedigung im Verhältnis zum Leistungsprinzip in der materiellen Güterproduktion; desto mehr wird auch bei den neuen Schichten qualifizierter Arbeiter, Techniker und Spezialisten die Tendenz bestehen, den eindimensionalen Status von bloßen, wenn auch gut bezahlten Ausführenden abzulehnen und statt dessen eine Demokratie zu fordern, in der sie wirtschaftliche Verantwortung tragen und an den wichtigsten Entscheidungen teilnehmen; desto mehr werden sie sich der Forderung nach Angleichung der sozialen Verhältnisse an die neuen technischen und wirtschaftlichen Strukturen der Gesellschaft, der Forderung nach Verwirklichung der ‚Selbstverwaltung' zuwenden.

Der Begriff der ‚Selbstverwaltung', im April 1968 noch kaum bei einigen hundert oder tausend Intellektuellen und Studenten bekannt, ist innerhalb weniger

[27]) Siehe dazu ausführlicher: L. Goldmann: *Pour une sociologie du roman*, Paris 1964; demnächst deutsch im Luchterhand Verlag.

Wochen zu einer geläufigen und fundamentalen Denkkategorie aller lohnempfangenden Schichten geworden[28]).

Es hat sich erwiesen, daß das, was den Theoretikern als Stabilisierung und als relativ dauerhaftes Gleichgewicht erschien, im Grunde nur eine Etappe war, die im Anpassungsprozeß der westlichen Industriegesellschaften an die zweite industrielle Revolution bereits ihrem Ende zugeht.

Von der liberalen zur autoritären Universität

Es wären natürlich noch die konkreten Formen der ersten Protestbewegungen und vor allem die Distanz zwischen Bewußtsein und Aktion zu analysieren, die ja für alle sozialen Bewegungen, die den Weg zu einer neuen Epoche eröffnen, charakteristisch ist. Es bleibt auch noch zu fragen, warum sich diese Bewegungen zuerst unter den Studenten manifestierten und warum sie gerade in Frankreich eine solche Intensität und Ausdehnung annahmen. Dies alles kann natürlich in der vorliegenden Studie nicht erschöpfend behandelt werden.

Erwähnen wollen wir jedoch einen Prozeß, der von der positivistischen Soziologie bisher kaum analysiert worden ist: der Funktions- und Strukturwandel der Universität.

Die liberale Gesellschaft war durch einen *Dualismus* in den gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt, die einerseits im Industriebetrieb *autoritäre* und *quasi-monarchische* Züge aufwiesen, andererseits auf dem *Markt* und in den wirtschaftlichen, politischen, rechtlichen und kulturellen Bereichen innerhalb der Notablenschicht einen *demokratischen* und *egalitären* Charakter hatten[29]).

Fügen wir noch hinzu, daß sich die autoritäre Struktur von der Fabrik auf andere Institutionen und speziell auf die Familie ausweitete, wo der unabhängige ‚Notable' zugleich autoritäres Oberhaupt einer Gruppe war, die durch seine Frau und seine Kinder gebildet wurde.

Diese Dualität der Strukturen ließ nun das Problem des Übergangs von der Kindheit, in der die künftigen Notablen dem Vater (und später auch dem Lehrer in der Grundschule und in den Unterklassen des Gymnasiums) zu gehorchen hatten, zum Status des Erwachsenen aufkommen, der egalitär, demokratisch und kritisch im Verhältnis zu Gleichgestellten steht, jedoch autoritär im Beruf und Betrieb, wenn auch im Sinne von Verantwortlichkeit und Führung und nicht im Sinne bloßer Herrschaft.

Daher hatte die den Söhnen der Notablen vorbehaltene Universität[30]) die Aufgabe, den kritischen Geist und die Urteilsfähigkeit zu formen, um so den Übergang vom Gehorsam zur Autonomie, von der Unterwerfung zur Verantwortlichkeit und Gleichheit zu sichern.

Es ist verständlich, warum diese Universität, um ihre Funktionen erfüllen zu können, weitgehend *liberal und kritisch* sein mußte und es auch war — sogar wenn sie konservative Ideen vermittelte.

Der Übergang zum Spätkapitalismus hat indessen auf fundamentale Weise die Natur der sozialen Verhältnisse abgewandelt, indem er den Dirigismus und den Autoritarismus auf alle Gebiete des wirtschaftlichen Lebens ausdehnte: der Staat,

[28]) Das soll nicht heißen, daß sie ihn akzeptieren, sondern lediglich, daß ihr Bewußtsein davon sich erst herauszubilden beginnt.

[29]) Es versteht sich von selbst, daß dies *formal* für alle Staatsbürger, *real* jedoch nur für die recht große Schicht der Notablen galt.

[30]) Und in gewissem Umfang die Oberklassen des Gymnasiums.

während der liberalen Periode praktisch getrennt vom Wirtschaftsleben, ist jetzt zum Hauptträger der Wirtschaft geworden. An die Stelle des Gegensatzes zwischen autoritärer Organisation der Produktion und demokratischer Organisation des Marktes und des gesellschaftlichen und politischen Lebens, der für die liberale Epoche kennzeichnend war, ist eine immer größere Annäherung der beiden Gebiete getreten; eine Annäherung, die durch den Eingriff des Staates in die Wirtschaft begünstigt wurde. Ebenso ließ die Erhöhung der Einkommen und des Lebensstandards die einzelnen diesen Wandel eher hinnehmen und machte lange Zeit den äußeren Zwang und die Änderung der äußeren Verfassung der Institutionen bis zu einem gewissen Punkt überflüssig[31]). Kurz, die Entwicklung hat sich von innen heraus im Sinne einer technokratischen Gesellschaft vollzogen, die aus einer immer kleiner werdenden Schicht von Leuten — den *Technokraten* —, die die *Entscheidungen* auf den verschiedenen Gebieten *treffen*, und aus einer immer größer werdenden Schicht von Spezialisten und *Technikern*, die den Status einfacher *Ausführender* haben, besteht.

Ein anderer Aspekt dieser Entwicklung war die fortschreitende Ablösung der alten Schicht der unabhängigen Notablen durch einen Teil derjenigen, die *Mallet* als „neue Arbeiterklasse" bezeichnet hat[32]) und die wir als „neue lohnempfangende Mittelschichten" zu bezeichnen vorziehen, die sich aus mehr oder weniger hoch qualifizierten Spezialisten zusammensetzen. Sie haben den Lebensstandard der alten Notablen oder sogar einen höheren, aber weder den gleichen Sozialstatus noch die gleiche Verantwortung, sondern sie haben in erster Linie ihre Funktionen zu erfüllen, d. h. in möglichst verbindlicher und wirksamer Weise Entscheidungen zu befolgen, die woanders getroffen wurden und an denen sie nicht teilhatten. Diese Veränderung hatte wiederum tiefgreifende Auswirkungen auf die Struktur des Familienlebens, denn die Angehörigen dieser lohnempfangenden Mittelschichten sind keineswegs, wie die früheren unabhängigen Notablen, durch ihr berufliches und gesellschaftliches Leben darauf vorbereitet, Autorität und Verantwortung gegenüber ihren Frauen und Kindern zu übernehmen und zu behaupten[33]).

Dies erklärt unter anderem, warum mit der Verstärkung des hierarchischen und autoritären Charakters der Sozialverhältnisse in den modernen Gesellschaften eine zunehmende Liberalisierung des Familienlebens in den Mittelschichten und eine Verminderung der Autorität, insbesondere des Vaters, einherging.

Unter diesen Bedingungen kehrte sich die Funktion der Universität um. Sie hat heute den Übergang von einer relativ liberalen Familienstruktur in eine autoritäre, hierarchisierte Gesellschaft zu gewährleisten; die jungen, an relativ große Unabhängigkeit gewohnten Leute zu Spezialisten heranzubilden, die fähig sind, sich als rein Ausführende in die gesellschaftliche und wirtschaftliche Hierarchie einzureihen. Es ist verständlich, wie und warum die alte, kritische und liberale Universität sich langsam und unmerklich zu einer autoritären gewandelt hat, die eine Art modernen Mandarinentums erzeugt und fördert.

---

[31]) Zwar wurde in Frankreich die Verfassung geändert, aber die äußeren Prinzipien der liberalen und parlamentarischen Demokratie und der Rechtsstatus des Eigentums sind in Frankreich ebenso wie in den anderen großen westlichen Ländern beibehalten worden, auch wenn sich ihr Inhalt vollkommen gewandelt hat.

[32]) Vgl. Serge Mallet: *La nouvelle classe ouvrière*, Paris 1963, erweiterte Neuaufl. 1969; demnächst deutsch im Luchterhand Verlag.

[33]) Man sieht, wie falsch es ist, die studentische Bewegung als „Revolte gegen den Vater" zu erklären.

Fügen wir noch hinzu, daß dieser Prozeß durch zwei andere Faktoren beträchtlich begünstigt wurde: einerseits durch das Anwachsen der Studentenzahlen im Verhältnis zur Zahl der Lehrkräfte und der vorhandenen Räumlichkeiten, das auf die Steigerung des Lebensstandards und den Zustrom immer breiterer Bevölkerungsschichten zur Universität zurückzuführen ist: andererseits durch den in rechtlicher und organisatorischer Hinsicht napoleonischen Rahmen der Universität, der früher mehr oder minder sein Gegengewicht in ihrer tatsächlichen Funktion fand, der aber in bewundernswerter Weise den neuen Bedürfnissen einer technokratischen Gesellschaft entgegenkam.

So erwies sich diese Universität als doppelt ungenügend: Einmal in ihrer Vorbereitung auf die Erfordernisse der Demokratisierung und Anpassung der Sozialverhältnisse an die neuen technischen und ökonomischen Strukturen, von denen wir oben sprachen; zum anderen für die Übermittlung von Wissen in einer Zeit, in der der schnelle Fortschritt der Wissenschaft die vollständige Beherrschung eines Fachgebietes durch den einzelnen Menschen unmöglich macht und oft genug die Überlegenheit von Gruppen des Mittelbaus (Forscher, Assistenten und sogar eine Minderheit fortgeschrittener Studenten) über die in der Hierarchie höhergestellten Amtsträger (Professoren, Labor- und Institutsdirektoren) zur Folge hat. Das ist eine Situation, die man nur bewältigen kann, wenn man den Autoritätsgeist durch Teamgeist, durch Zusammenhalt unter den Forschern und eine freundschaftliche und demokratische Zusammenarbeit innerhalb der Forschungs- und Ausbildungsgruppen ersetzt[34]).

Dieser Wandel, auf den wir vor allem deshalb eingegangen sind, weil er unseres Wissens von der Universitätssoziologie nicht bemerkt worden ist, stellt natürlich nicht den alleinigen Grund für die Entstehung der Studentenrevolte dar; eine genauere Studie müßte noch andere Faktoren heranziehen, die hier nicht analysiert werden können.

Begnügen wir uns mit der Feststellung, daß *Marcuse*, wie alle anderen Soziologen, wahrscheinlich zunächst mit einer gewissen Überraschung das Phänomen der Negerunruhen in den Vereinigten Staaten und vor allem die Studentenunruhen wahrnehmen mußte, die er weder vorausgesehen noch inspiriert hatte, die aber, getragen in erster Linie von kulturellen und moralischen, in gewissen Ländern daneben auch von wirtschaftlichen Forderungen, in seinen Werken und im Grunde *nur in seinen Werken* die theoretische Formulierung ihrer Probleme und Hoffnungen gefunden hatten[35]).

---

[34]) In „*Le Monde*" vom 19. September 1968 schrieb ein Universitätsprofessor im Ernst: „Die kollektive Arbeit ist nützlich, sie ist unabdingbar, wenn es um Datenauswertungen, um die Zusammenstellung einer Dokumentation geht. Niemand hat die Vorzüge der Kollektivarbeit in diesem oder jenem Fall in Frage gestellt, aber der Gebrauch einer Dokumentation, die Darlegungen und Erläuterungen, die Meinungen und Urteile können nur in individueller Arbeit entstehen; man kann innerhalb einer kleinen Gruppe diskutieren, aber man ist dazu verurteilt, ganz allein zu denken." Und das wurde im Jahre 1968 geschrieben!

[35]) Es steht fest, daß der größte Teil der Studenten, die *Marcuse* für sich in Anspruch nehmen, weder sein Denken noch seine Schriften kannte. Sie hatten nichtsdestoweniger das Recht dazu. Das gesellschaftliche Leben hat seine eigene Logik und besitzt vor allem andere Mittel der Gedankenverbreitung als die direkte Lektüre und die Massenmedien.

In dieser Situation nahm nun *Marcuse* in einem 1965 erschienenen Aufsatz mit dem Titel *„Repressive Toleranz"*[36]) Stellung, an dessen Ende er erklärte, daß kein Erzieher und kein Intellektueller das Recht habe, diejenigen zu verurteilen, die das Risiko der Revolte gegen die etablierte Unterdrückung auf sich nähmen.

In der Folgezeit, nach der Mai-Bewegung in Frankreich, ließ er in einem Gespräch im Rahmen des Kolloquiums von Korčula[37]) eine Abwandlung seiner Position in einem optimistischen Sinn durchblicken und sprach sogar von einem Essay, den er gerade in Arbeit habe, mit dem Titel *„Jenseits des eindimensionalen Menschen"*[38]). Indessen hat er erneut betont, daß die Hauptaufgabe jedes kritischen Denkers die Forderung nach *radikaler* Veränderung sei, und davor gewarnt, sich mit partiellen Änderungen zufriedenzugeben. *Ernst Bloch*, der ebenfalls an dem Gespräch teilnahm, begrüßte die Rückkehr *Marcuses* zu den Positionen der optimistischen Utopie, die er ja seit 1920 vertritt. *Marcuse* akzeptierte diese Feststellung unter gewissen Vorbehalten und verband damit eine Huldigung an den alten Meister.

Schließen wir diesen Aufsatz mit der Erinnerung an eine Diskussion, die im Mai 1968 auf einem von der UNESCO veranstalteten Kolloquium zur Hundertjahrfeier des Erscheinens des *„Kapital"* stattfand. In einem jener bemerkenswerten Exposés, wie wir sie von ihm kennen, entwickelte *Marcuse* seine Theorien; vier Kongreßteilnehmer warfen ihm daraufhin seinen Pessimismus und seine radikale Kritik vor; ein kommunistischer Philosoph erklärte, daß die Dinge in seiner Partei und der Arbeiterklasse doch zum besten stünden; ein sowjetischer Ökonom trug eine Apologie auf die UdSSR vor; ein englischer Teilnehmer wies darauf hin, daß in der Volksrepublik China alles gutginge; ein Professor der Pariser Universität sang ein Loblied auf die westliche Gesellschaft.

Ich bat ums Wort, um zu bemerken — und damit möchte ich diesen Aufsatz schließen —, daß alle diese Intellektuellen in ihrer „Kritik" am *Marcuse*schen Denken nur bewiesen, wie sehr es begründet sei, zeigten sie doch, bis zu welchem Grad sie alle der modernen repressiven und verdinglichten Gesellschaft gleich welcher Prägung angepaßt und integriert waren, und zwar in einem Augenblick, wo in Paris und anderen großen Städten Europas und der Welt Tausende von Studenten *Marcuse* zujubelten, sich auf seine Werke beriefen und schon dadurch und durch ihre Aktionen bewiesen, daß, wenn seine Kritik oftmals gerechtfertigt war, wenn sie ihren Problemen und Hoffnungen eine theoretische Ausformulierung gegeben hatte, *Marcuse* doch in einer wesentlichen und prinzipiellen Hinsicht unrecht hatte: in seinem Pessimismus, in seiner Theorie vom eindimensionalen Menschen und vom Fehlen jeglicher kritischen und über das Bestehende hinausgehenden Kraft innerhalb der gegenwärtigen Konsumgesellschaft.

---

[36]) Deutsch jetzt in Wolff, Moore, Marcuse: *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt a. M. 1966, 6. Aufl. 1968, S. 91—128.

[37]) Abgehalten in Jugoslawien im Sommer 1968.

[38]) Jüngst erschienen u. d. T.: *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt a. M. 1969.

Apparat und Gewalt

Über Herbert Marcuse

Von Wolfgang Lipp

Marcuse hat Recht behalten, Recht gegen sich selbst. Der Ruf nach Freiheit, nach Verwirklichung von Menschenwürde, ist einmal mehr geknebelt worden. In der Theorie apostrophiert, hat sich der Zwang des Systems, die Gewalt der „fortgeschrittenen Industriegesellschaft"[1]), in der Praxis bestätigt und durchgesetzt. Einem Frühling in Paris ist ein Prager Herbst gefolgt, in einem Intervall, das in geraffter Weise widerspiegelt, zwischen welchen Polen, in welcher Spannung das Leben der Gegenwart steht. Hatte schon die klassische, französische Revolution, die die „Pathogenese der bürgerlichen Welt"[2]) vollzog, die Tugenden der europäischen Aufklärung in Terror verkehrt[3]), war die russische, die dem Sozialismus auf die Beine half, in stalinistischen Prozessen, in *Stachanow*-Arbeit und Fünfjahresplänen konkret geworden, so scheinen Bewegungen, die sich heute — nicht nur in den Ländern Europas — das Ziel, die Hoffnnung der Freiheit geben, nicht anders, wenn auch weniger tief zu verlaufen. Die Aufhebung der Entfremdung, die die Philosophen proklamiert haben, die Revolution gegen das Bestehende, das als verfallen, als negativ gekennzeichnet wird, mündet am Ende in die Hörigkeit — die Unterwerfung unter den zivilisatorischen Apparat. Die Geschichtsphilosophie, die das „Reich der Freiheit", wie stets, in eine bessere Zukunft verlegt hat, bleibt mit sich selbst allein; sie verschwindet, vom tatsächlichen Leben abgehängt, im politischen Untergrund. Ruhe kehrt ein, periodisch, das Gespenst aber geht weiter um[3a]).

Marcuses Perspektive der Industriekultur, die — dialektisch genug — sich zugleich widerlegt und bestätigt, stellt eine Wende und Aufgipfelung der Geschichtsphilosophie dar, die in ihrer besonderen Form Beachtung verdient. An der revolutionären Tradition des Marxismus ausgerichtet, dessen Ziele sie im ganzen befolgt, hält sie es doch für nicht länger möglich, die retardierten Vorschriften der Orthodoxie, wie im einzelnen zu agieren sei, in die Gegenwart zu übernehmen. Mangelt es den Marxisten orthodoxer Prägung auch heute nicht an Rezepten, die die kapitalistische Welt am Sozialismus genesen lassen, legen die Lehrbücher der Politbüros im Paragraphenstil fest, welche Taktik, welche Strategie die sozialen Klassen, die die Humanisierung der Menschheit betreiben, im revolutionären Prozeß zu verfolgen haben[4]), so betont *Marcuse*, entgegengesetzt, keinen Weg mehr zu wissen, den roten Faden der Praxis verloren zu haben. Er bietet weder ein Allheilmittel an, das die Revolution — die prinzipiell auch er als den Königsweg,

---

[1]) Vgl. H. Marcuse: *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Mass. 1964, deutsch von A. Schmidt, unter dem Titel: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied—Berlin 1967.

[2]) Vgl. R. Koselleck: *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg - München 1959.

[3]) Vgl. die philosophische Interpretation bei G. W. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg [6]1952, bes. das Kapitel: „Die absolute Freiheit und der Schrecken", S. 413 ff.

[3a]) Vgl. H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 268. *Marxens* Metapher findet sich neuerdings bei D. Cohn-Bendit: *Linksradikalismus. Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus*, Hamburg 1968, S. 21.

[4]) Vgl. etwa: *Grundlagen des Marxismus-Leninismus. Lehrbuch*, Berlin (Ost) 1963.

den modus procedendi der Qualifizierung der Gesellschaft ansieht — mit innerer, historischer Notwendigkeit hervorruft, noch vermag er anzugeben, welcher Kraft überhaupt, welcher sozialen Klasse dieses Mittel zu verabreichen sei.

Revolutionäre mit Parteiabzeichen, die immer noch prätendieren, das „Reich der Freiheit" mit Hilfe von Menschenmassen, bürokratischen Apparaten und moderner Technik zu verwirklichen, werden kritisiert und zurückgewiesen[5]). *Marcuse* ist überzeugt, daß die Gesellschaften sozialistischen Typs — politisch unauflöslich an die des Kapitalismus geknüpft — das Ziel eines wahren, emanzipativen Sozialismus längst verraten haben. Ohne zu leugnen, daß die Welt, trotz aller Koexistenz, in feindliche Blöcke gespalten ist, die in enormer, nie dagewesener Vernichtungskraft einander gegenüberstehen, sieht er zugleich deren wechselseitige, strukturelle Abhängigkeit — eine Abhängigkeit, die jede Veränderung, jeden qualitativen Sprung, im Bann des atomaren Patts zu verbieten scheint. Die ideologischen, als Propaganda festgehaltenen Gegensätze, die Ost und West als Etikette dienen, verbergen immer weniger, daß die sie tragenden, materiellen Prozesse — auf die es ankommt — sich angleichen, daß sie im Endeffekt konvergieren[6]).

Zwischen das „Reich der Freiheit", das *Marcuse* bei *Marx* — als Projekt — in gültiger Weise verkündet sieht, und seine ausstehende, tatsächliche Verwirklichung hat sich ein Wall, eine Barriere geschoben, die in der Realität der industriellen Gesellschaft selbst, einer weltumfassenden, technischen Zivilisation verkörpert ist. *Marcuse* begreift den rotierenden, maschinenmäßigen Zwang, den Zug der Notwendigkeit, der diese Zivilisation charakterisiert, als Repression, als omnipräsente, inhumane Gewalt[6a]). Im Bestreben, diese Gewalt zu zerbrechen, diesen Zug der Notwendigkeit aufzuheben, steht er angesichts der apparativen, kristallisierten Struktur des Zeitalters — dessen negative, unentrinnbare Utopie als erster *Max Weber* beschrieben hat[7]) — vor der ebenso schwierigen wie brennenden Aufgabe, an den alten, unveränderten Zielen der Geschichtsphilosophie zwar festzuhalten, aber neue Mittel ihrer Verwirklichung anzugeben. Die Methoden des Klassenkampfes, die an vorgegebenen, sozialen Antagonismen anknüpfen konnten, haben nach *Marcuse* nicht nur ausgedient, sondern ausgespielt. Die Gesellschaft ist homogen geworden, zur Massenkultur entartet, der Konflikt ist integriert und eingeplant. Die „Vorgeschichte der Menschheit" zu beenden, sie ins Dasein des „allgemeinen Menschen" *(Marx)* selbst zu verwandeln setzt andere Wege, andere Schritte voraus.

Marcuses Analyse, seine Kritik der bestehenden, als unmenschlich definierten Verhältnisse — eine Kritik, die stets von heroischem, existentiellem Pathos getragen ist[8]) — gibt sich dabei, beim Wort genommen, eine Gestalt, die als anthropologisch zu bezeichnen ist. Sie vertieft ihr Bestreben, das „Reich der Freiheit", des menschlichen Glücks, transparent zu halten, in erster Linie mit Kategorien

---

[5]) Vgl. H. Marcuse: *Soviet Marxism. A Critical Analysis,* New York 1958; deutsche Übersetzung: *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus,* Neuwied - Berlin 1964.

[6]) Vgl. ders.: *Der eindimensionale Mensch,* a.a.O., S. 39 ff.

[6a]) Vgl. etwa H. Marcuse: *„Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft"*, in: Die Neue Rundschau, 78, 1 (1967), S. 7 ff.; nachgedruckt in: H. Marcuse u. a.: *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft,* Frankfurt/Main 1968, S. 7 ff.; sowie ders.: *Der eindimensionale Mensch,* a.a.O., passim.

[7]) Vgl. Marcuses Aufsatz: *„Industrialisierung und Kapitalismus"*, in: Max Weber und die Soziologie heute, Tübingen 1964, S. 161 ff., nachgedruckt in: ders.: *Kultur und Gesellschaft II,* Frankfurt/Main 1965, S. 107 ff.

Sigmund Freuds, den Mitteln der Psychoanalyse[9]). Das herkömmliche Denken, dessen praktisches, Veränderung erstrebendes Interesse den Adressaten verloren hat, wird suspendiert und eingeklammert. Nicht mehr der umfassende soziale, sondern der physisch-konkrete, individuelle Organismus ist es, der von der Pest der Entfremdung, dem Gifthauch einer schlechten Realität, zu befreien ist. An die Stelle einer Lehre, die als den Träger, das Subjekt einer Revolution — der Qualifizierung und Umwälzung der Gesellschaft — eine Klasse, eine angebbare, soziale Kraft ermittelt, tritt unmittelbar eine Anthropologie, die die Revolutionierung der Bedürfnisse, der vitalen Triebe des Menschen selbst verlangt.

Im Folgenden wird versucht, die Grundlagen, aber auch die Konsequenzen, die *Marcuses* spezifische, der marxistischen Orthodoxie konträre[10]), anthropologische Wende impliziert, einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Es erweist sich dabei als vorteilhaft, in knappen Sätzen sowohl auf *Marx* — den Orientierungspunkt auf der Ebene der Normbegriffe — wie auf *Max Weber* — den Kontrapunkt auf der Ebene der Explikation — Bezug zu nehmen[11]). *Marcuses* jeweils umgepolte, dezisionistische Ansicht, die aus theoretischer Aporie in existentielles Agitieren[12]) umschlägt, soll vor diesem Hintergrund verständlicher werden.

I.

Daß eine Theorie der industriellen Zivilisation — soweit sie sich *Marx* verdankt — immer wieder das Problem des Menschen, der Humanität des technischen Lebens anvisiert, darf zunächst nicht überraschen. Gerade *Marx* ist es ja, der die anthropologische Fragestellung — im Anschluß an *Hegel* und *Feuerbach*, auf *Nietzsche*, auf anderer Ebene, verweisend — zum Kriterium eines neuen, schneidenden Denkens gemacht hat. In den „*Ökonomisch-philosophischen Manu-*

---

[8]) Vgl. A. Schmidt: „*Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse*", in: Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. und eingeleitet von J. Habermas, Frankfurt/Main 1968.
Marcuse, in seinen früheren Arbeiten als *Heideggerschüler* ausgewiesen (vgl. bes. H. Marcuse: „*Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus*", in: Philosophische Hefte, 1, 1928, S. 45 ff.; sowie ders.: „*Über konkrete Philosophie*", in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 62, 1929, S. 111 ff.; sowie ders.: *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt/Main 1932, Neuauflage 1968), wird nicht zu Unrecht als „*Heideggermarxist*" bezeichnet. Vgl. J. Habermas: „*Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*", in: ders.: Theorie und Praxis, Neuwied - Berlin 1963, S. 330.

[9]) Vgl. bes. H. Marcuse: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955; deutsche Übersetzung: *Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Stuttgart 1957; Neuauflage unter dem Titel: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1965. Vgl. auch ders.: „*Triebleibre und Freiheit*", in: Freud in der Gegenwart. Frankfurter Beiträge zur Soziologie VI, Frankfurt/M. 1957, S. 401 ff.

[10]) Vgl. D. Ulle: „*Wandlungstendenzen in der westdeutschen Kultursoziologie*", in: Einheit (Berlin-Ost), 1967, Heft 8.

[11]) *Marcuses* anthropologische Konzeption als solche, die im Anschluß daran zu beurteilen ist, wird in Verbindung nicht nur mit den Theorien *Freuds*, sondern auch mit denen *Paretos* zu bringen sein. Das utopische, ästhetizistische Denken schließlich, das *Marcuses* Analysen auf jeder Ebene kennzeichnet, ist in Parallele zur Idee des gerechten, „wahren Staates" bei *Platon* zu setzen.

[12]) Vgl. etwa K. Reblin: „*Der Voluntarismus der Neuen Linken — eine Analyse ihres Geschichtsverständnisses*", in: Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft. Eine kritische Untersuchung der „Neuen Linken" und ihrer Dogmen, hrsg. von E. K. Scheuch, Köln 1968, S. 168 ff.

skripten"[13]) — die, erst 1932 entdeckt, von *Marcuse* selbst als für die *Marx*-forschung grundlegend erkannt worden sind[14]) — „sind die großen Motive der gegenwärtigen", nicht nur *Marcuse* bestimmenden, „Anthropologie bereits vorgebildet: .... die Nötigung (des Menschen) zu handeln, nämlich buchstäblich durch der Hände Arbeit sein Leben zu reproduzieren", die soziale Verfaßtheit seines Daseins und, vor allem, „der geschichtliche Charakter der gesellschaftlichen Arbeit, in der die menschliche Gattung sich nicht nur erhält, sondern fortlaufend selber erst herstellt: der Mensch erfindet den Menschen"[15]).

Dieses Finden und Erfinden, das die Möglichkeit eines freien, schöpferischen Tätigseins apostrophiert, hat nach *Marx* in der Zeugung — die als ungetrübte, in reine Lust sich umsetzende, originäre Form der Arbeit verstanden wird[16]) — eine physische, naturhafte Basis. Liegt in ihr, dem unmittelbaren Bedürfnis der Menschen füreinander, der Gattungs- oder Gesellschaftscharakter, so in der Arbeit, die sich, bedürftig, den Gegenständen der Welt vermittelt, der Individualcharakter des Menschen. Der eine freilich ist vom anderen nicht zu trennen[16a]). Faßt *Marx*, aus der Perspektive des Verhältnisses zur Welt, den Menschen als Resultat seiner eigenen, individuellen Arbeit auf — der einzelne, universal und allseitig angelegt, erschafft sich arbeitend selbst —, so aus der Perspektive des Verhältnisses der Geschlechter, der konkreten sozialen Prozesse, als den singulären Fall, das Produkt des Ganzen der Gattung.

Historisch argumentierend, im Blick auf die spezifische, kapitalistisch organisierte Gesellschaft seiner Zeit, macht *Marx* insofern geltend, daß „die Geschichte der Industrie und das gewordene gegenständliche Dasein der Industrie das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte, die sinnlich vorliegende, menschliche Psychologie"[17]) darstellt. Er erkennt jedoch, in engagierten, scharfen Analysen, wie sehr diese „Psychologie", die den Menschen als selbstbewußt, als souverän erweisen sollte, in der Wirklichkeit verdüstert, ja pervertiert erscheint. Sie zeigt den Einzelnen nicht als freies, in der Arbeit für sich werdendes, sich selbst erzeugendes Wesen — als Wesen, das die Totalität der Natur, der Bedürfnisobjekte sich aneignet, das im Verhältnis von Mann und Frau, von Mensch zu Mensch sich genießt; sie zeigt ihn, mit anderen zusammengekettet, als Herrn und Knecht, als entmachtetes, zirkulierendes Tauschobjekt, als der Frucht seines Tuns — seiner selbst — beraubt.

---

[13]) Vgl. K. Marx: *„Ökonomisch-philosophische Manuskripte"*, in: Marx-Engels: Kleine ökonomische Schriften, Berlin (Ost) 1955, S. 42 ff.

[14]) Vgl. H. Marcuse: *„Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus"*, in: Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik, Berlin 1932, 2. Bd., S. 136 ff.; nachgedr. in: ders.: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969, S. 7 ff.

[15]) J. Habermas: v. *„Anthropologie"*, in: Philosophie, hrsg. von A. Diemer und J. Frenzel, Frankfurt/Main 1958, S. 22.

[16]) Vgl. H. Arendt: *Vita Activa*, Stuttgart 1960, bes. § 13: „Die Arbeit und das Leben", S. 88 ff.
Marcuses noch darzustellende, ästhetisierende Beschwörung des Glücks, die Utopie eines künftigen, dem „Lustprinzip" *(Freud)* ergebenen Daseins, scheint unmittelbar von der *Marx*schen, anthropologischen Reduktion der Arbeit auf die Zeugung, der sozialen Verhältnisse auf den Austausch primärer Bedürfnisse, geleitet und bestimmt zu sein.

[16a]) „Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen" K. Marx: *„Ökonomisch-philosophische Manuskripte"*, a.a.O., S. 130.

[17]) K. Marx: *„Ökonomisch-philosophische Manuskripte"*, a.a.O., S. 135.

Die „Psychologie", die *Marx* im Industriesystem, in der bourgeoisen Gesellschaft beschreibt, ist vom Schmerz der Entfremdung, der Entwirklichung und Entwertung der Arbeit, von der Fratze des Kapitals verzerrt. Ihr Dasein, vom Wesen getrennt, wirkt als Not und Gewalt[17a]). Im Kapitalismus, dessen Struktur vom Kampf der Konkurrenten, der planmäßigen Übervorteilung, der kalten Ausschaltung der Schwächeren bestimmt ist, ist der Mensch, generell, zum Proletarier und Lohnarbeiter degradiert, dessen Tätigkeit, als Ware, nicht mehr genossen, nur noch gehandelt wird. Er ist gezwungen, dem Bourgeois, dem Eigner des Kapitals, seine Arbeitskraft zu entäußern, auf dem Markte feilzuhalten; er verkauft sie um den Preis ihrer bloßen, physischen Reproduktion; er verkauft aber dabei sich selbst; was er einlöst, ist Elend, Lebensnot und Verzweiflung.

Marx, der die Ebene der anthropologischen Betrachtung hier verläßt, macht die Mechanik dieses Prozesses — der als bestimmte, geschichtliche Wirtschaftsform auf eine geschichtliche, zu überwindende Form der Gesellschaft hinweist — in der Folge in kritischen, ökonomisch-soziologischen Begriffen transparent. Über weite Strecken hin explikativ, auf die Wirklichkeit selbst gerichtet, bleiben diese Begriffe der normativen — am Wesen des Menschen, eines möglichen humanen Daseins orientierten — anthropologischen Betrachtung insofern verbunden, als sie die Kriterien der Umwälzung, der Revolutionierung der Gesellschaft — konsequent und auf jeder Ebene — dialektisch mitentwickeln. Sie vindizieren in ihrer Spitze, daß das System der Bourgeoisie, perfekt und absolut geworden, durch eben die Kräfte, die es tragen und ausbauen, von innen her ausgehöhlt, von innen her schließlich gesprengt werden wird[17b]).

Die bourgeoise Gesellschaft ist nach *Marx* objektiv, in der Struktur ihres repessiven, die Entfremdung, das Elend stabilisierenden Produktionsprozesses, in polare, antagonistische Lager gespalten: in Klassen, die nicht nur tendieren, die übrigen, mittleren Schichten aufzusaugen, sondern sich selbst zu vernichten, sich ökonomisch aufzuheben. Produziert der Kapitalismus „nicht nur Ware, nicht nur Mehrwert, ... (sondern) das Kapitalverhältnis selbst, auf der einen Seite den Kapitalisten, auf der anderen den Lohnarbeiter"[18]), so fixiert er nicht nur, als Prinzip des Profits, die Bedingungen der Ausbeutung des Proletariats; als Prinzip der Konkurrenz, die dem ökonomisch Unterlegenen keine Chance gibt, schlägt er am Ende, unbarmherzig, auf die Bourgeoisie zurück[18a]). Die Monopolisierung des Kapitals, die Bildung einer wachsenden „industriellen Reservearmee" — diese Prozesse, die die Klassenspannung vorantreiben, haben zur Folge, daß das System

---

[17a]) Vgl. etwa K. Marx und Fr. Engels: *Manifest der kommunistischen Partei*, Berlin (Ost) 1963.

Daß die „gehässige Despotie" (ebd., S. 51), die den Menschen unterjocht, ihn zu entfremdeter, „widerwärtiger Arbeit" (ebd.) zwingt, den „gewaltsamen Umsturz" (ebd., S. 83) notwendig nach sich zieht, ist für *Marx* dabei die selbstverständliche, dialektische Konsequenz. (Vgl. A. Künzli: *Karl Marx. Eine Psychographie*, Wien - Frankfurt - Zürich 1966, insbes. das Kapitel: „Bekenntnis zur Gewalt", S. 703 ff.)

Der Umschlag des Terrors, der Gewalt, in „Gegenterror", der die „gefesselten Möglichkeiten" *(Marcuse)* des industriellen Daseins erst befreit, wird — wie zu zeigen ist — auch bei *Marcuse* zum Prinzip gemacht.

[17b]) Vgl. K. Marx und Fr. Engels: *Manifest* ..., a.a.O., S. 57.

[18]) K. Marx: *„Das Kapital"*, Buch 1, in: ders.: Ausgewählte Schriften, hrsg. von B. Goldenberg, München 1962, S. 566.

[18a]) „Je ein Kapitalist schlägt viele tot." (K. Marx: *Das Kapital*, Buch 1, a.a.O., S. 599)

immer instabiler wird, daß es immer mehr von Krisen geschüttelt wird. Es zerbricht im Klassenkampf[19]).

Der Umschlag des Systems — in der objektiven, ökonomischen Lage der Klassen vorgezeichnet — wird von *Marx* ideologisch, in normativem Appell, als Revolution postuliert. Nur die bewußte „revolutionäre Praxis ist gegenläufig zur entfremdeten .... (Sie) befreit die andere aus ihrer falschen Gestalt"[20]). Vom geschichtsphilosophischen Auftrag ausgehend, die Perversion des Daseins aufzuheben, erscheint die „Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (als) Theorie der proletarischen Revolution"[21]). Während *Marx* die Abschaffung des Kapitals — in empirischer Darstellung — einerseits als notwendigen, quasimechanischen, blinden Prozeß der Natur beschreibt, soll die Lehre der Revolution, bewußtseinsbildend, es andererseits ermöglichen, das „Reich der Freiheit" herzustellen: eine „klassenlose Gesellschaft", die das Wesen des Menschen selbst, sein wahres Leben restituiert.

Marx kehrt insofern, in seiner „revolutionären Konfession"[22]), auf seinen ursprünglichen, anthropologischen Ausgangspunkt zurück[22a]). Er sieht im Proletariat, in der Klasse der Lohnarbeiter, im Keime bereits die Konturen, die formalen Bedingungen des zukünftigen, „allgemeinen Menschen" vorgebildet. Dieser Mensch, in der schlechten Gegenwart zum äußersten entfremdet, realisiert sein Selbstsein, sein Wesen, indem er dessen Negation, die Bourgeoisie, negiert; er realisiert es im bewußten, revolutionären Akt. Die „Veränderung (des) Menschen .... (kann) nur in einer praktischen Bewegung, in einer Revolution vor sich gehen .... (Sie ist) nicht nur nötig ... , weil die herrschende Klasse auf keine andere Weise gestürzt werden kann; (sie ist nötig), weil die stürzende Klasse (allein) in einer Revolution dahin (kommt), sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen."[23])

II.

„Sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen" — das ist das Anliegen[24]) auch von *Marcuse*. *Marcuse*, der nicht länger die bürgerliche, sondern die fortgeschrittene, industrielle Gesellschaft zum Gegner hat, sieht den Men-

---

[19]) „Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten ... wächst die Masse des Elends, des Druckes, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden ..., durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise ... Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriiert". (K. Marx: *Das Kapital*, Buch 1, a.a.O., S. 600)

[20]) J. Habermas: *„Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus"*, in: ders.: Theorie und Praxis, a.a.O., S. 315.

[21]) K. Korsch: *Karl Marx*, (1938), Frankfurt/M. 1967, S. 56.

[22]) Vgl. E. Kux: *Karl Marx — Die revolutionäre Konfession*, Erlenbach - Zürich 1967.

[22a]) „Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie ad hominem demonstriert, und sie demonstriert ad hominem, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst." (K. Marx: *„Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung"*, in: ders.: Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 74).

[23]) Ders.: *„Die deutsche Ideologie"*, in: ders.: Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 305.

[24]) Psychoanalytisch interpretiert, ist dieses Anliegen als „Wiederkehr", als regressive „Entmischung" anal-sadistischer Aggression zu bezeichnen. Vgl. A. Künzli: *Karl Marx. Eine Psychographie*, a.a.O., passim.

schen nicht weniger entfremdet, nicht weniger von seinem wahren, sich selbst genießenden Wesen abgetrennt als *Marx*. Auch *Marcuse* fordert — im geschichtsphilosophischen Ziel, das „Reich der Freiheit" zu errichten, mit *Marx* konform — die Aufhebung eines negativen, als unerträglich empfundenen Zustands: er fordert die Revolution. Konnte *Marx* jedoch die Beseitigung, den Umsturz der Klassengesellschaft in der Klasse des Proletariats, einer objektiven sozialen Kraft verankern, konnte er die Not, die Konsequenz des qualitativen Sprungs nicht allein in appellativen, sondern in deskriptiven Begriffen beschwören, so sieht *Marcuse*, entgegengesetzt, sich außerstande, die Theorie der Revolution als Theorie einer nachweisbaren, gegebenen sozialen Tendenz zu entwickeln[24a]).

Das Industriesystem, das *Marcuse* beschreibt, hat die scharfe, ins Auge springende Differenz der Klassen, die direkte, auf das nackte Dasein gerichtete, ökonomische Ausbeutung, die Expropriation der Arbeit in weiten Zügen eliminiert. Wurde das Proletariat im Kapitalismus — dessen Lasten es trug, ohne seine Segnungen zu teilen — an den unteren, entrechteten Pol der Gesellschaft gedrängt, stand es als elende, „industrielle Reservearmee" einer stets sich verringernden, schwindenden Zahl von Kapitalmagnaten gegenüber, so ist es im Industriesystem „aufgerückt"[25]), vom unmittelbaren, ökonomischen Druck entlastet, in eine ausgebaute, üppige Konsumkultur integriert. „Die Arbeiterklasse, Marxens Meinung nach das geschichtliche Subjekt aller künftigen sozialen Umwälzungen, hat sich *als Klasse* aufgelöst; der Wunsch, eine qualitativ andere Gesellschaftsordnung herzustellen, ist dem Bedürfnis nach besseren Arbeitsbedingungen, mehr Freizeit, ... mehr materiellen Gütern gewichen"[26]). Von der „affluent society" *(J. K. Galbraith)* korrumpiert, paßt sich der Mensch den Genüssen, der prekären Befriedigung an, die das System ihm bereithält; das Gesetz der Gegenwart heißt Konsumtion, fabrizierter Verzehr von vorfabrizierten Produkten.

Die Antagonismen und Widersprüche, die die bourgeoise Gesellschaft zum Zerreißen gespannt haben, sind im Industriesystem aufgefangen, auf eine „manipulierbare Form gebracht"[27]). Werden in einem gesteuerten, organisierten Kapitalismus, dessen Ökonomie durch die Kontrolle, das Eingreifen des Staates bestimmt ist, die Unterschiede der Klassen, der sozialen Schichten ausgeglichen, so assimiren sich die Gegensätze der Systeme selbst, des Ostens und Westens, im Patt einer nicht nur militärischen, sondern wirtschaftlichen Koexistenz. Sie werden der Logik der industriellen Produktion, dem Bündnis von Technik und Wissenschaft, dem Mechanismus eines effizienten, bürokratischen „Apparats"[28]) unter-

---

[24a]) Vgl. zur orthodoxen Kritik dieser Position auch W. Abendroth: *„Kritische Bemerkungen zur Analyse Herbert Marcuses"*, in: Das Argument, 45, J. 9 (1967), **eft** 5/6, S. 408 ff.

[25]) *„Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? Herbert Marcuse antwortet auf vier Fragen"*, in: Kursbuch, 9, 1967, S. 4.

[26]) Ebd., S. 1 (Frage *Günther Busch*).

[27]) Vgl. H. Marcuse: *„Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft"*, in: Praxis. A Philosophical Journal (Zagreb), 1965, 2/3, S. 261.

[28]) Der Begriff „Apparat" gehört zu den immer wiederkehrenden, von *Marcuse* favorisierten Kurzzeichen, die zur Beschreibung der industriellen Gesellschaft herangezogen werden. Der Soziologie *Max Webers* entnommen, die den „bürokratischen Apparat" thematisch gemacht hat, gewinnt er in *Marcuses* Schriften einen Fetischcharakter. Schon die Interpretation des Faschismus — und sie ist prägend geworden — greift auf ihn zurück. Der Faschismus, der Nationalsozialismus, ist für *Marcuse* „eine Ordnung, die durch die Gewalt eines riesigen Apparates aufrechterhalten wird, — ein Apparat, der deshalb das Ganze über den Individuen vertreten kann, weil er sie im Ganzen unterdrückt, eine Totalität nur kraft der totalen Beherrschung ve

stellt. In der so gegebenen, systematischen „Abriegelung des Politischen"[29]), der Absorbierung der revolutionären Kräfte im internationalen Wettbewerb, in der Ausschaltung der nationalen Opposition, im Sog der Wohlstandswirtschaft und verteilenden Verwaltung, verliert die Idee der Transzendenz, der Gegenpraxis zum Bestehenden, ihre reale Basis.

Marcuses Analyse, die die Industriekultur als apolitisches, ja antipolitisches System beschreibt, als System, dessen Praxis nicht die Veränderung, die Verbesserung der Gesellschaft, sondern — am status quo orientiert — ihre Manipulation zum Inhalt hat, gerät in diesem Punkt in die Nähe der technizistischen Theorie. *Riesman*[30]), *Schelsky*[31]), vor allem *Freyer*[32]) haben hier vorweggenommen, was *Marcuse*, dialektisch, bestätigt: die Einsicht, daß das Zeitalter — dem „Sachzwang" (*Schelsky*) der Technik, dem „Kreislauf"' (*Freyer*) der Funktionen, der Kontrolle der Wissenschaft ausgesetzt — den Spielraum freier Entscheidung, freier Zielgebung durch die Politik, verloren hat. Die industrielle Zivilisation, die das Leben der Gegenwart trägt, es bis ins Innerste bestimmt, erscheint als erstarrt, als „kristallisiert"[33]). Sie bietet keine weitere, übersteigende Alternative. Die Geschichte ist ans Ende gekommen, der Mensch an der Grenze seiner Möglichkeiten angelangt[34]).

Die Thesen der technizistischen Gesellschaftstheorie beziehen sich, von *Marcuse* im wesentlichen übernommen, letztlich auf *Max Weber*. *Weber* hat als einer der ersten darauf hingewiesen, daß der Kapitalismus — weit davon entfernt, an seinen Widersprüchen zugrunde zu gehen — sich mehr und mehr verfestigt, daß die technisch-organisatorische Schlüssigkeit, die das System der Produktion bestimmt, dazu tendiert, sich auf die Gesamtgesellschaft auszudehnen. Er beschreibt

---

allen." (H. Marcuse: *„Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung"*, in: Faschismus und Kapitalismus. Theorien über die sozialen Ursprünge und die Funktionen des Faschismus, hrsg. von W. Abendroth, Frankfurt/M. 1967, S. 42. Vgl. auch ebd., S. 63).

[29]) Vgl. ders.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 39 ff.

[30]) Vgl. D. Riesman: *The Lonely Crowd. A Study in the Changing of the American Character*, New Haven 1950.

[31]) Vgl. H. Schelsky: *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln - Opladen 1961.

[32]) Vgl. H. Freyer: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955.
„Die Tradition des klassischen Marxismus sieht sich in der Tat bei Marcuses Thesen einem analytischen Modell konfrontiert, das ... eine erstaunliche und beunruhigende Verwandtschaft zu konservativ-institutionalistischen Analysen von Autoren wie Hans Freyer, Helmut Schelsky und Arnold Gehlen ausweist" (C. Offe: *„Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese?"*, in: Antworten auf Herbert Marcuse, a.a.O., S. 81).

[33]) Vgl. A. Gehlen: *Über kulturelle Kristallisation*, Bremen 1961.

[34]) Das „Ende der Geschichte", das *Marcuse* hier verkündet, manifestiert sich wesentlich als „Ende der Utopie" (Vgl. H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, Berlin 1967, S. 11). Parallelen etwa zu *Gehlens* Thesen sind unverkennbar: „Es ist außergewöhnlich unwahrscheinlich, daß noch weitere Grundlagenveränderungen im System sind ... Ideengeschichtlich (ist) nichts mehr zu erwarten" (A. Gehlen: *Über kulturelle Kristallisation*, a.a.O., S. 11). *Marcuse* behält sich allerdings vor, das „Ende" dialektisch umzuinterpretieren. Was „Ende" ist, soll „Anfang" werden. Das „Ende der Geschichte" ist nur Übergang. Der Beginn eines neuen, wahrhaft menschlichen Daseins steht bevor.
Vgl. in diesem Zusammenhang auch P. Sedgwick: *„Natural Science and Human Theory"*, in: The Socialist Register 1966, London 1966, S. 163 ff.; sowie H. H. Holz: *„Der Irrtum der Großen Weigerung"*, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 1968, Heft 1, S. 46 ff.

diesen Vorgang, den er als letzte Phase eines großangelegten, die europäische Geschichte durchziehenden „Rationalisierungsprozesses" ansieht[35]), als Rationalisierung der sozialen Herrschaft selbst, als „Bürokratisierung"[36]). Die versachlichten Verhältnisse, durch das Ethos der Arbeit, die industrielle Disziplin, das Fachmenschentum hervorgebracht, werden vom Bereich der Wirtschaft auf die Ebene der Politik, vom System der Produktion auf die Verwaltung übertragen. Ein „bürokratischer Apparat"[37]) bildet sich aus, der den Anspruch der Herrschaftsträger auf Kontrolle, die Aufrechterhaltung der Abhängigkeit der Massen, mit dem ökonomisch-technischen Prinzip der Effizienz verbindet. Neigt jede, nach *Weber* ursprünglich „charismatische" Herrschaft dazu, sich im „Alltag" zu verankern, sich wirtschaftliche Pfründen zu sichern[38]), so ist es umgekehrt verständlich und konsequent, daß die produktionsbestimmte, industrielle Gesellschaft selbst, bürokratisch organisiert, prinzipiell das Bestreben hat, den „Geist des Kapitalismus" — kalkulierende Rationalität — mit dem Logos der Macht — der sozialen Kontrolle — zur Synthese zu bringen.

War das Ziel, das Ergebnis der Rationalisierung bisher jedoch die Freiheit, die Souveränität des Menschen gegenüber den Zwängen der Natur, so ist es nun die Versklavung, die Subsumtion des Daseins unter äußere, heterogene Regeln; die bloß als Mittel verstandene, ökonomisch-technische Rationalität, die es möglich macht, die Produktivität des industriellen Systems, den Ausstoß an Gütern, auf ein ungeahntes Niveau zu heben, schlägt am Ende in eine repressive, zum Selbstzweck gewordene, politische Rationalität um: in eine Rationalität, die sich als Irrationalität entpuppt. Die „ökonomische Hörigkeit", die *Marx* für das Proletariat beschrieben hat[39]), verwandelt sich in eine „Hörigkeit", die die Gesellschaft als ganze betrifft. Sie ist „unentfliehbar"; der „bürokratische Apparat", in den die Rationalität einer freien Lebensführung, einer produktiven Wirtschaft sich verkehrt, ist „im Verein mit der toten Maschine .... an der Arbeit, das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche .... die Menschen sich, wie die Fellachen . . ., ohnmächtig (eines Tages) zu fügen gezwungen"[40]) sind.

Marcuse kann nicht umhin, der Diagnose *Webers* zuzustimmen, ja sie im ganzen zu verschärfen. Die Industriekultur ist für ihn — in fataler Entwicklung — „totalitär" geworden[41]) — zum Repressionsmechanismus entartet, der mit höchster technischer Wirksamkeit funktioniert; die schwerfälligen Methoden, die die Lenkung des Menschen durch die Bürokratie gekennzeichnet haben, sind dabei längst durch die neuen, sublimen Praktiken der Humantechnik, der Techniken der Propaganda und Organisation, der Werbekampagnen und Wahlkarusselle ersetzt. Der repressive, die Entfremdung stabilisierende Charakter bleibt; er verstärkt sich, ohne als solcher durchschaut zu werden. „Die Welt tendiert dazu,

[35]) Vgl. bes. M. Weber: *„Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus"*, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde, Tübingen 1920, Bd. 1.

[36]) Vgl. ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Berlin 1964 (Studienausgabe). Vgl. dazu G. Abramowski: *Das Geschichtsbild Max Webers*, Stuttgart 1966, bes. S. 118 ff.

[37]) M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 1048.

[38]) Vgl. ebd., S. 182 ff.

[39]) K. Marx: *Das Kapital*, Buch 1, a.a.O., S. 565.

[40]) M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 1060.

[41]) H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 23. Faschistische und spätkapitalistische Gesellschaft werden auf diese Weise — in aggressiver Simplifikation — zusammengesehen, ja identifiziert. Die Wahl der Begriffe zeigt, daß Marcuse es ablehnt, strukturelle Differenzen in Betracht zu ziehen. (Vgl. oben, Fußn. 28.)

zum Stoff totaler Verwaltung zu werden, die sogar die Verwalter verschlingt. Das Gewebe der Herrschaft ist zum Gewebe der Vernunft selbst geworden, und diese Gesellschaft ist verhängnisvoll darein verstrickt."[42]) Als Vehikel dieses Prozesses, der totalen Entfremdung und Verdinglichung, erscheint die Technik; in ihrem Medium werden die Einzelnen, wird der Mensch insgesamt, zum ersetzbaren Objekt der Organisation. Auch die Verwalter selbst, die Organisatoren, verfallen der „Maschinerie, die sie organisieren und handhaben. Und diese wechselseitige Abhängigkeit ist nicht mehr das dialektische Verhältnis von Herr und Knecht, das im Kampf um wechselseitige Anerkennung durchbrochen (wird), sondern eher ein *circulus vitiosus*, der beide einschließt, den Herrn und den Knecht."[43]) „Darin besteht die reine Form (der) Knechtschaft."[44])

Hatte die Hörigkeit des Proletariats, die „ökonomische Hörigkeit" *(Marx)* der Lohnarbeiter, ein Gegenüber, das man bekämpfen und hassen konnte, so bleiben Herr und Knecht im Industriesystem — in gleicher Weise Objekt der Verdinglichung, einer repressiven, technischen Manipulation — unter sich; sie werden im umfassenden, zivilisatorischen „Gehäuse der Hörigkeit" (*Weber*) gleichgeschaltet. Ohne konkreten Feind, ohne materiellen, existenzbedrohenden Widerstand, verlieren sie das Bedürfnis, die Negativität des Systems, das sie gefangenhält, zu transzendieren. Sie verlieren es nicht nur konkret, als vitales Motiv; sie verlieren es als bewußten, reflektierten Impuls an sich. Das System, die aktuellen Verhältnisse verstehen es, sich dem Bewußtsein, dem Entwurf des Gedankens, als endgültig einzuschmeicheln. Als Wohlstandsgesellschaft, als Produktion des Überflusses, umgaukeln sie den Menschen als Befriedigung, als Glücksversprechen. Sie produzieren ein „eindimensionales Denken"[45]), eine angepaßte, affirmative Vernunft, die sich positivistisch, ohne Distanz und Vorbehalt, auf die bestehende Praxis zurückbiegt. Sie produzieren einen ideologischen, „reflexiven Mechanismus"[46]), der die Wirklichkeit, die er erfaßt, in potenzierter Weise stabilisiert; sie produzieren „automatische Identifikation"[47]).

Gab es für *Marx* keinen Zweifel, daß das Proletariat, seiner Ausbeutung bewußt, die Struktur der Entfremdung durchschauen konnte, so wird für *Marcuse* der Begriff der Entfremdung selbst — die reflektierte Differenz zwischen Sein und Möglichkeit — hinfällig und fragwürdig[48]). Konnte *Marx* — wenngleich vom „Unterbau" der Gesellschaft ausgehend — das Selbstverständnis des Proletariats bedenkenlos als die Kraft ansetzen, die den unvermeidlichen sozialen Umsturz in emanzipative Richtung lenken würde, so erkennt *Marcuse* — obwohl, oder gerade weil er, über *Marx* noch hinausgehend, die Idee der Befreiung, des menschlichen Glücks für entscheidend hält —, daß diese Idee ihre führende, regulative, auf das Eigentliche gerichtete Funktion verloren hat. Das revolutionäre, „wahre" Bewußtsein, das die Entfremdung des Menschen in Erinnerung hielt, sie denunzierte, ist im Spätkapitalismus in ein „falsches" pervertiert[49]); es macht den Zustand der Knechtschaft nicht nur nicht mehr sichtbar, sondern verklärt ihn

[42]) Ebd., S. 183.
[43]) Ebd., S. 53.
[44]) Ebd.
[45]) Ebd., S. 139 ff.
[46]) Vgl. zum Terminus: N. Luhmann: *„Reflexive Mechanismen"*, in: Soziale Welt, Jg. 17, 1966, Heft 1, S. 1 ff.
[47]) H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 30.
[48]) Vgl. ders.: *„Perspektiven des Sozialismus"*, a.a.O., S. 263.
[49]) Vgl. ders.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., bes. S. 16 und S. 25 et passim.

noch. Der materielle, organisatorisch-technische Prozeß selbst frohlockt; er absorbiert die Idee der Befreiung unmittelbar.

Marcuse, der die Rolle des Bewußtseins in einem Maße betont, daß er sich selbst, gegen die marxistische Orthodoxie, der „idealistischen Abweichung"' bezichtigt[50]), knüpft auch in diesem Punkt an *Weber* an. Er teilt seine Aporie. Schon *Weber*, dessen Marxismuskritik vor allem die einseitige, materialistische Auffassung der Geschichte verwarf, maß der regulativen Kraft der Ideen eine historisch hervorragende, ja grundlegende Bedeutung bei. Deduzierte er das Wesen des Kapitalismus, gegen *Marx*, auf diese Weise zwar — in „verstehender" Intention — aus einer Bewußtseinsform — der „protestantischen Ethik" —, so sah er sich in seinen weiterführenden, prognostischen Studien veranlaßt, eine geradezu entgegengesetzte Entwicklung darzustellen. Die protestantische Ethik, diese besondere Prägung der europäischen Rationalität, die die Geschichte trieb und in Bewegung hielt, schien ihm zunehmend zu verflachen, an innovierender Wirksamkeit einzubüßen. *Weber* zeigte — für *Marcuse* vorbildhaft —, daß alle Leitvorstellungen, alle freisetzenden Ideen im industriellen System von bürokratischen, apparativen Zwängen erfaßt werden: daß sie Gefahr laufen, im „Gehäuse der Hörigkeit" abzusterben.

Weber hat nicht mehr erlebt, wie *Marcuse* schreibt[51]), mit welch wirksamen, unter die Haut gehenden Mitteln dieses Gehäuse in der Lage ist, das Bewußtsein des Menschen zu umgarnen, gefügig zu machen und einzulullen. „Eindimensionales Denken" funktioniert, ist der Mechanik des „Gehäuses" ohne Reibung angepaßt, weil es „von unten" her — den manipulierten Trieben, den „falschen" Bedürfnissen — verführt, irregeleitet und korrumpiert wird. Die „Gesellschaft im Überfluß" — als System des Luxus[52]) ein System der Sexualisierung[53]) — greift in die vitale Basis, die libidinösen Energien des Menschen selbst ein; sie befriedigt sie — im Wechselspiel von Reiz und Genuß — mit einer Fülle flüchtiger, immer neu stimulierender Güter, die die Märkte prostitutiv überschwemmen. Hatte der Mensch im klassischen kapitalistischen System seine Arbeitskraft, sich selbst, als nackte Ware feilzuhalten, als Lohnsklaven zu verdingen, so findet er

---

[50]) „Die Entwicklung des Bewußtseins, wenn Sie wollen: diese idealistische Abweichung, (ist) heute ... eine der Hauptaufgaben des ... revolutionären Materialismus." (H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 29) Vgl. konkret: H. Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., bes. das Kap.: „Phantasie und Utopie", S. 140 ff.

[51]) H. Marcuse: *„Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers"*, in: Kultur und Gesellschaft II, a.a.O., S. 124.

[52]) Den Zusammenhang zwischen Luxus, Kapitalismus und Sexualität, den *Marcuse* hier aufgreift, hat schon *Sombart* thematisch gemacht. Er führt die „Geburt des Kapitalismus aus dem Luxus" auf den „Sieg des Weibchens" — auf die „Säkularisation der Liebe" — zurück. (Vgl. W. Sombart: *Luxus und Kapitalismus*, München - Leipzig 1922.)

[53]) Vgl. *Marcuses* Begriff der „repressiven", „institutionalisierten Entsublimierung" (H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 76 ff.). „Die Reichweite gesellschaftlich statthafter und wünschenswerter Befriedigung nimmt erheblich zu; aber auf dem Wege dieser Befriedigung wird das Lustprinzip reduziert — seiner Ansprüche beraubt, die mit der bestehenden Gesellschaft unvereinbar sind." (Ebd., S. 95) „Sexuelle Revolution" — von *W. Reich* bereits 1930 propagiert (W. Reich: *Geschlechtsreife, Enthaltsamkeit, Ehemoral*, Wien 1930, II. Teil, 2. Kap.; Neuauflage unter dem Titel: *Die sexuelle Revolution. Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen*, Frankfurt/M. 1966) — erscheint in dieser Lage als notwendige Konsequenz. Vgl. neuerdings R. Reiche: *Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung*, Frankfurt/M. 1968. *Reiche* versucht, die „neue Anthropologie" *Marcuses*, „die als Aufgabe vor uns liegt", unter diesem Aspekt zu spezifizieren: „sie wird eine revolutionäre negative Anthropologie sein" (ebd., S. 172).

sich im Industriesystem — das ihn wohlständisch päppelt — in jedem Schaufenster als adrette Puppe ausgestellt, in jedem Laden als Konkursmasse angeboten; er konsumiert sich selbst, seine Bedürfnisse werden gedoppelt, als gedoppelte aber zugedeckt. Ein „glückliches Bewußtsein"[54]), das ein „falsches" ist, macht sich breit; eine verwaltete, im Sinne des Systems mobilisierte Libido genießt, was die Übermacht des Produktionsprozesses bereithält, was Reklame und Werbung suggerieren. Die „Bewältigung der transzendierenden Faktoren im menschlichen Dasein, die für die fortgeschrittene industrielle Zivilisation .... charakteristisch ist, setzt sich (damit) in der Triebsphäre durch: Befriedigung auf eine Weise, die Unterwerfung hervorbringt und die Rationalität des Protestes schwächt"[55]). Angesichts der technischen Rationalität des Apparates, der sich das Dasein des Menschen einverleibt, der die Idee der Befreiung in die Befriedigung durch den Konsum, das Wesen des Glücks in einen schlechten Genuß verkehrt, wird jeder Protest als irrational denunziert. „Unter den Bedingungen eines steigenden Lebensstandards erscheint die Nichtübereinstimmung mit dem System als solchem als gesellschaftlich sinnlos."[56])

Daß gerade aber der Protest, die durchgehaltene Negation, als rational, der zivilisatorische, technische Apparat als irrational zu verstehen ist, daß es nötiger ist als je, das Bestehende aufzuheben, zu revolutionieren, liegt für *Marcuse* auf der Hand[57]). Das industrielle System beruht noch immer, in raffinierter Weise, auf der Ausbeutung der Arbeitskraft, der Unterstellung des Menschen unter fremde, heterogene Zwecke — auf einer „zusätzlichen Unterdrückung"[58]) und Repression, die den objektiven Möglichkeiten, das Leben zu „befrieden"[59]), hohnlacht. Die Chance, die Bedürfnisse der Einzelnen nicht am „Leistungs-", sondern am „Lustprinzip" auszurichten[60]), sie nicht am Maßstab des Systems, sondern am Wesen des Menschen selbst zu messen, wird nicht nur nicht ergriffen, sondern planmäßig ausgeschaltet. Die industrielle Gesellschaft, die objektiv in der Lage wäre, das Paradies auf Erden einzurichten, perpetuiert — statt den Zwang der Notwendigkeit abzubauen — repressive, fehlgeleitete Disziplin, verdrängte, verklemmte Moral, den alten, darwinistischen „Kampf ums Dasein"[61]). Sie for-

[54]) Vgl. H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 76 ff. *Marcuse* bezieht den Begriff des „glücklichen Bewußtseins" — das das „unglückliche" nur verschleiert, ohne es aufzuheben — auf den des „unglücklichen Bewußtseins" bei Hegel (*Phänomenologie des Geistes*, Hamburg ^{6}1952, S. 158 ff.), sowie auf den der „conscience malheureuse" bei *Sartre* (vgl. H. Marcuse: *„Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Etre et le Néant"*, in ders.: Kultur und Gesellschaft II, a.a.O., S. 57).

[55]) Ders.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 95.

[56]) Ebd., S. 22.

[57]) Für Marcuse sind „alle Tatsachen vorhanden, die die kritische Theorie (der) Gesellschaft und ihrer schicksalhaften Entwicklung bekräftigen: Zunehmende Irrationalität des Ganzen, Verschwendung und Restriktion der Produktivität, das Bedürfnis nach aggressiver Expansion, die beständige Bedrohung durch Krieg, verschärfte Ausbeutung, Entmenschlichung. Und all dies verweist auf die geschichtliche Alternative: die geplante Nutzung der Ressourcen zur Befriedigung des Lebensbedürfnisses bei einem Minimum an harter Arbeit, die Umwandlung der Freizeit in freie Zeit, die Befriedung des Kampfes ums Dasein." (Ebd., S. 263)

[58]) Ders.: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 42.

[59]) Ders.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 232.

[60]) Vgl. ders.: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 129 ff.

[61]) Der „Kampf ums Dasein" — *Marcuse* setzt den zoologischen, von *Darwin* entliehenen Begriff paradoxerweise dazu ein, das kristallisierte Leben des zivilisatorischen Apparats zu beschreiben (vgl. H. Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., passim; sowie ders.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., passim) — wird im

dert Arbeit, obgleich sie Muße gewähren könnte. „Der Apparat vereitelt .... seinen eigenen Zweck, sofern es sein Zweck ist, ein humanes Dasein auf der Basis einer humanisierten Natur herbeizuführen"[62]). Statt Konflikte zu vermindern, produziert er sie; voll von Krieg, Aggression und Vernichtung, die an den Grenzen seiner Wirksamkeit aufbrechen[63]), zerstört er nicht allein seine materiellen Ressourcen; er zerstört — auf den Schlachtfeldern seines Alltags — den Menschen selbst[64]).

III.

Die Konsequenz, die *Marcuse* aus diesem Sachverhalt zieht, ist zunächst Resignation. *Marcuses* Theorie, die die Industriekultur, im Anschluß an *Weber*, als „Gehäuse der Hörigkeit", als sublimen„ Apparat der Gewalt"[64a]) beschreibt, sieht in der bestehenden Praxis keinen Ansatzpunkt, keine Tendenz, die auf die Sprengung, die radikale Aufhebung dieses Apparates hinweist. Die Industriekultur, eine „Gesellschaft ohne Opposition"[65]), reproduziert sich ständig selbst: „mit der zunehmenden technischen Unterwerfung der Natur nimmt die des Menschen durch den Menschen zu"[66]). „Aus theoretischen wie empirischen Gründen spricht der dialektische Begriff" — der diesen Prozeß erhellt, in seiner fatalen Stringenz interpretiert — „seine eigene Hoffnungslosigkeit aus."[67]) Was bleibt, ist einzig zunächst der Versuch, sich intellektuell aus dem Bestehenden zurückzuziehen, ist die „große Weigerung"[68]) der Existenz, in der Praxis der Repression einen Part zu spielen. *Marcuses* Theorie der gegenwärtigen, industriellen Gesellschaft sieht keine Möglichkeit, das Ganze selbst in der Struktur zu verändern; was ihr vorschwebt, ist die Bewußtmachung Einzelner, ist der subjektive, der Korrumpierung sich entziehende, in den Raum des Schweigens verlegte Protest.

Die marxistische Revolutionslehre, an ausgebeutete, soziale Klassen gerichtet, hat in der Tat keine Adressaten mehr. *Marcuse* aber, weit davon entfernt, das prinzipielle *Marx*sche Programm — die Aufhebung der menschlichen Entfremdung — aufzugeben, denkt nicht daran, es bei der untätig-resignativen „großen Weigerung" bewenden zu lassen. Die Idee der Revolution — angesichts aller objektiven Barrieren, die sie verbieten — fallenzulassen, sie einer schlechten Wirklichkeit zu opfern bedeutet ihm nicht nur den Verrat an den Zielen der Geschichtsphilosophie, sondern die Vergewaltigung des menschlichen Lebens selbst, der konkreten glücksbedürftigen Existenz. Der Mensch der Industriekultur, der die Logik des Apparats, der ihn versklavt, durchschaut, ist für *Marcuse* der Mensch, „der die Revolution will, der die Revolution haben muß, weil er sonst zusammen-

---

„Reich der Freiheit" in „Befriedung" umgebogen. Er ist Folie, bloßes Gegenbild eines noch Kommenden: radikale Antithese einer träumenden Phantasie. (Zur Funktion der Phantasie in *Marcuses* Denken vgl.: d e r s.: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., bes. das Kap.: „Phantasie und Utopie", S. 140 ff.)

62) D e r s.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 160.

63) Vgl. ebd., S. 73.

64) „Daß die Zerstörung des Lebens ... mit dem Fortschritt der Kultur zugenommen hat, daß Grausamkeit und Haß und die wissenschaftliche Menschenausrottung sich im gleichen Maßstab ausbreiteten, wie die realen Möglichkeiten, Unterdrückung aufzuheben" — diese Phänomene zählen für *Marcuse* zu den „Charakteristika der jüngsten Industrie-Kultur." (D e r s.: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 88 f.)

64a) Vgl. d e r s.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 23.

65) Ebd., S. 11.

66) Ebd., S. 264.

67) Ebd.

68) Ebd., S. 83 f. et passim.

bricht"[69]). Menschliche Existenz ist revolutionäre Existenz; die „Verdammten dieser Erde", wie mit *Fanon*[70]) und *Guevara*[71]) gefordert wird[72]), leben ihr Leben, finden ihr Wesen erst dann, wenn sie die Erde, diesen repressiven Apparat verdammen[73]), wenn sie den „ganzen alten Dreck" beseitigen, wenn sie alle Gewalt und Aggression, derer sie fähig sind, gegen ihn mobilisieren. „Außerhalb der Revolution gibt es kein Leben ... Täglich muß man kämpfen, damit (die) Liebe zur Menschheit sich durch konkrete Taten manifestiert."[74])

Die Liebe zur Menschheit, zum „allgemeinen" menschlichen Wesen, das in diesem Prozeß zu verwirklichen ist[75]), ist dem defizienten Menschen der Gegenwart, seinen korrumpierten Bedürfnissen, seinem „eindimensionalen Denken", freilich erst in das Herz zu senken. Die Aussicht, dieses Ziel zu erreichen, liegt vorerst fern. Möglichkeiten jedoch, es anzustreben, sind für *Marcuse* nicht ausgeschlossen. Die Revolution, im System „gefesselt"[76]), in der Wohlstandsgesellschaft erschlafft, hat durchaus am Ende die „Chance"[77]), an den brüchigen

---

[69]) H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 29.

[70]) Vgl. Frantz Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/M. 1966.

[71]) Vgl. E. Guevara: *Mensch und Sozialismus auf Cuba*, Köln - München 1966.

[72]) Vgl. H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 45.

[73]) Im *„Sprachführer durch die Revolution"* — einem Lexikon für die „Neue Linke" in Deutschland — heißt es unter dem Stichwort „Apparat": Den „etablierten Apparaten steht die Gruppe von antiautoritären Revolutionären gegenüber, die den Apparat durchschauen. Sie unterlaufen die Institutionen als subversive Partisanen, sie entziehen sich ihnen in der Verweigerungs-Revolution, und sie gehen in direkten Aktionen gegen sie an. Der Zusammenbruch der Institutionen bedeutet die Emanzipation der Menschen." (R. Koplin: *Sprachführer durch die Revolution*, München 1968, S. 12 f.)

[74]) E. Guevara: *Mensch und Sozialismus auf Cuba*, a.a.O., S. 58. „Der Revolutionär ... als bewußter Motor der Revolution, verbraucht sich in dieser ununterbrochenen Aufgabe, die erst mit dem Tode endet." (Ebd., S. 59)

[75]) Vgl. H. Marcuse: *„Ethik und Revolution"*, in: ders.: Kultur und Gesellschaft, a.a.O., S. 130 f.
Die Frage, ob „revolutionäre Gewaltanwendung als ein Mittel zur Herstellung oder Beförderung menschlicher Freiheit und menschlichen Glücks (zu) rechtfertigen" sei, wird von *Marcuse* hier deutlich bejaht (Ebd., S. 132).
Vgl. auch ders.: *„Repressive Toleranz"*, in: R. P. Wolff, B. Moore und H. Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M. 1966, S. 91 ff.

[76]) Vgl. ders.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 265.

[77]) Vgl. ebd., S. 234 f. et passim.
Mit der Lehre, die Revolution könne als „Chance" ergriffen werden, steht *Marcuse* — von der existentialistischen Dimension dieses Denkens abgesehen — abermals, gegen *Marx*, im Banne *Webers*. *Webers* methodologische Konzeption, die vom Begriff des freien, an subjektivem Sinn orientierten Handelns ausgeht, mißt dem Phänomen der „Chance", das für die soziologische Begriffsbildung als wesentlich gilt, eine weitreichende Bedeutung bei. So besteht — realsoziologisch gesehen, in den vorliegenden Zusammenhang gestellt — gerade auch für den Menschen der Gegenwart — einen Menschen, der bürokratischen Zwängen bis ins Letzte zu unterliegen scheint — nach *Weber* die „Chance", das „Gehäuse der Hörigkeit" aufzusprengen, die Sinnorientierung des Handelns wiederherzustellen. Sie liegt im Auftreten, im spontanen Durchbruch „charismatischer Herrschaft". (Vgl. etwa M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 864.) Wenige, entschlossen handelnde Einzelne, „plebiszitäre Führer" (ebd., S. 1094 f.), die dem verkrusteten industriellen Leben eine neue Richtung, einen neuen Sinn, geben können, haben es auch in Zukunft in der Hand, die kristallisierte soziale Struktur zu übermächtigen. Sie funktionieren sie um. Indem sie den starren, „bürokratischen Apparat", der die „Hörigkeit" des Daseins verursacht und fixiert, in den höherwertigen, „charismatischen" verwandeln (vgl. ebd., S. 839), ergreifen sie die „Chance", die Gesellschaft von den Zwängen ihrer bloßen, leergelaufenen Reproduktion zu befreien. Der Übergang der verwalteten, ohnmächtig bleiben-

Stellen, den Marginalbereichen des Apparates Fuß zu fassen; sie hat die Chance, in der Verbindung der vergewaltigten Völker der „Dritten Welt", der verfolgten rassischen Minoritäten, der fortschrittlichen Intellektuellen in den Metropolen, Rückhalt und Boden zu gewinnen[78]): diese Chance aber muß ergriffen, sie muß freigekämpft werden. Ihre Verwirklichung ist von der Geschichte nicht verbrieft, nicht als Tendenz objektiver, klassenmäßig organisierter sozialer Kräfte vorgegeben; sie ist Bestätigung, Begleitbefriedigung eines existentiellen Engagements, eines Engagements, das im Einsatz vitaler Energien, eines forcierten, zu allem entschlossenen Willens, die Zwänge des Apparats gewaltsam durchbricht.

Diese vitalen Energien, diesen entschlossenen Willen zu mobilisieren setzt voraus, daß die „falschen", entfremdeten Bedürfnisse, die den Menschen des Industriezeitalters kennzeichnen, in „wahre", auf das Wesen gerichtete, verwandelt

---

den Massen, die ihr „Gehäuse" abzuschütteln trachten, ins „charismatische" Joch „cäsaristischer" „Führerdemokratien" — dieser Übergang hat in der Tat eine „Chance", die in *Webers* distanzierter Soziologie gesehen wird. Die „Apparate" freilich, wird festgestellt, bleiben resistent. Nur die „Führer" kommen und gehen.

„Jetzt (Frühjahr 1919) ist infolge des gewaltigen Zusammenbruchs, den man Revolution zu nennen pflegt, vielleicht eine Umwandlung im Gange. ... Zunächst treten Ansätze zu neuen Arten von Parteiapparaten auf. Erstens Amateurapparate. Besonders oft vertreten durch Studenten der verschiedenen Hochschulen, die einem Mann, dem sie Führerqualitäten zuschreiben, sagen: Wir wollen für Sie die nötige Arbeit versehen. ... Zweitens geschäftsmännische Apparate. ... Unter rein technisch-politischen Gesichtspunkten wäre wohl der letztere dieser beiden Apparate für verläßlicher zu halten. Allein beides waren schnell aufsteigende Blasen, die rasch wieder verschwanden. Die vorhandenen Apparate schichteten sich um, arbeiteten aber weiter. Jene Erscheinungen waren nur ein Symptom dafür, daß die neuen Apparate sich vielleicht schon einstellen würden, wenn nur die Führer da wären. ... (Aber) nur ein paar Diktatoren der Straße entstanden ... Und nur die Gefolgschaft der Straßendiktatur ist in fester Disziplin organisiert: daher die Macht dieser verschwindenden Minderheiten." (Ebd., S. 1079).

Vgl. dazu das Flugblatt *„Studenten möchten zu Studenten in ernster Zeit ein ernstes Wort reden"* (Herbst 1920): Die *„Wissenschaften* verkommen in geistlosem Beobachten und zusammenhanglosem Tatsachensammeln, die aus Ungeist geboren, keinen Zugang finden zu den Problemen des organischen Lebens und zu den Sehnsüchten, die im Menschenherzen nach befreiender Weltanschauung leben. ... *Die Spezialitas hat die Universitas vernichtet.* Die Wortwissenschaft hat die Sprachweisheit untergraben; die Geschichte ist Quellenregistratur; die Kulturgeschichte verzerrt das menschliche Leben zum abstrakten Kausalitätsgewebe, das gesponnen wird ohne Verständnis für den Menschenwillen. ... (Die) Hochschulen (führen) auf geistlose Art in eine bloße Lebens*routine* statt in wahre Lebens*praxis*."

„Wir Studenten blicken aus nach den *Führernaturen.* Sie versagen. Und wir stehen, auf uns selbst gewiesen, führerlos da. Das Staatsleben, die soziale Ordnung sind selbst zum Mechanismus geworden; uns winkt nur: Räder in diesem abzugeben. Wir sehen die ethische Stoßkraft und die sittlichen Daseinsgrundlagen in erschreckender Weise aus dem öffentlicher und privaten Leben schwinden."

„Die Führer, denen wir aus freier Wahl zu folgen vermöchten, müßten wir daran erkennen, daß sie den Willen und die Kraft haben, die ganze Last unserer wissenschaftlichen Vergangenheit und Gegenwart nicht nur auf sich zu nehmen, sondern dieser Last das ... volle Leben abzutrotzen ..."

„Wir sprechen zu den gesunden Köpfen und Herzen unserer Mitbürger: zu dem, was jeder Sorte von Spießbürger- und Muckertum und gespreiztem Phrasenwesen Feind ist. Wir sprechen als Vertreter einer Sache, die größer ist als wir sind, von der wir aber wissen, daß sie uns größer machen wird, als wir jetzt noch sind."

(Bund für anthroposophische Hochschularbeit, Der Kommende Tag A-G Verlag, Stuttgart, Herbst 1920. Hervorhebungen im Original. Im Bes. d. Verf.)

[78]) Vgl. H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch,* a.a.O., S. 267 f. sowie: *„Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? Herbert Marcuse antwortet auf vier Fragen"*, in: Kursbuch, 9, 1967, S. 1 ff.

werden; es setzt voraus, die Bedürfnis- und Triebstruktur des Menschen selbst, seine naturhafte, biopsychische Basis zu verändern. Die schlaffe, „entsublimierte" Lustbarkeit, die korrumpierte Laszivität, die die Wohlstands- und Konsumkultur herbeiführt, halten den Menschen in einem Zustand fest, der im Scheine der Befriedigung die Repression des Systems verewigt. Sie bedürfen einer radikalen, bis ins Herz vorstoßenden Korrektur: der Revolutionierung ihrer entfremdeten Gestalt. Forderte *Marx* die Veränderung der Gesellschaft, um den totalen, „allgemeinen Menschen" zu verwirklichen, so *Marcuse* die Veränderung des Menschen, um die befreite, „befriedete Gesellschaft" herzustellen. „Das System der Bedürfnisse wechselt vom Ressort der politischen Ökonomie in das der Psychoanalyse", der Anthropologie hinüber[79]). Da die Strukturen des Sozialen ungreifbar, dem theoretischen Verständnis zum perhorreszierten, „geisternden Ansich"[80]) geworden sind, das allen praktischen, korrigierenden Eingriff unmöglich macht, bleibt als konkrete, zu verändernde Wirklichkeit allein der Mensch: jenes nackte, stets vergewaltigte, stets bedürftige Massenwesen, das der abstrakte soziale Leviathan in das Dasein speit. Der Mensch als bloßer Mensch, als physische Substanz, ist es, der das künftige Leben in sich trägt. Der industrielle Apparat erscheint als Schmelztiegel, als Abstich vitaler Triebe und Energien, die von den beigemengten, „schlechten Metallen" des technischen Daseins zu befreien sind.

Marcuse erweist sich hier — der Vergleich ist angeklungen — als retardierter Platoniker. Die Utopie der Gesellschaft, die er ausmalt, des „befriedeten Daseins", das nur noch „wahren", legitimen Bedürfnissen huldigt, ist die Beschwörung einer „wahren Natur", ja am Ende der „reinen Rasse". Schon *Platon*, der die Trennung von „wahren" und ‚falschen Bedürfnissen", wie *Marcuse* schreibt, als erster gültig vollzogen hat[81]), hat die Leitung des „wahren Staates" — den auch er im Bereich der Utopie ansiedelte — den „wahrhaft Freigeborenen", den „wahren Herren" vorbehalten: jenen hohen, großgearteten, in den Künsten der Dialektik bewanderten Philosophenkönigen, die als Blutsträger einer „goldenen", aristokratischen Rasse beschrieben wurden[82]).

---

[79]) C. Offe: *„Technik und Eindimensionalität ..."*, a.a.O., S. 78.
Da sich „das Zentrum der gleichwohl objektiv fortbestehenden Widersprüche nicht mehr sozialstrukturell lokalisieren läßt, (da) Kritik, Hoffnung und Bedürfnis nach Veränderung nicht mehr sozial repräsentiert sind, ... sieht sich (*Marcuses*) Theorie der industriellen Gesellschaft gezwungen, die Objektivität ihrer Aussagen auf psychologischer und anthropologischer Ebene abzusichern." (Ebd.)
Daß gerade die heute um sich greifenden, sich auf *Marcuse* berufenden Schüler- und Studentenrevolten — wie auch *Habermas* geltend macht (vgl. J. Habermas: *„Die Scheinrevolution und ihre Kinder"*, in: Westermanns Pädagogische Beiträge, Jg. 20, 1968, Heft 10) — in wesentlicher Hinsicht psychologisch und anthropologisch bedingt sind, ist eine anerkannte Tatsache.

[80]) Vgl. H. Plessner: *„Die Emanzipation der Macht"*, in: Merkur, Heft 176, 1962, S. 924.

[81]) Vgl. H. Marcuse: *„Zur Kritik des Hedonismus"*, in: Zeitschrift für Sozialforschung, VII/1—2, Paris 1938, S. 55 ff., nachgedr. in: ders.: Kultur und Gesellschaft I, a.a.O., S. 128 ff.
„Platos Kritik des Hedonismus ... erarbeitet zum ersten Mal den Begriff des wahren und falschen Bedürfnisses bzw. der wahren und falschen Lust". (Ebd., S. 142)

[82]) Vgl. Platon: *Politeia*, 546/547.
Auf die ähnlich gelagerten Beziehungen, die *Marcuses* utopische, von „wahrem Bewußtsein" geleitete Konzeption mit jener „Elitentheorie der Wahrheit" verbinden, die *Karl Mannheim* entwickelt hat (vgl. K. Mannheim: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt/M., 3. Aufl. 1952), hat unlängst *Chr. Watrin* hingewiesen. (Vgl. Chr. Watrin: *„Spätkapitalismus?"*, in: Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft, a.a.O., bes. S. 52 ff.).

Wie *Platon*, dessen Philosophenkönige das Glück des Staates, das Wohlergehen des Gemeinwesens, dadurch gefördert haben, daß sie — angeleitet von der Kenntnis der „vollkommenen Zahl"[83]) — eine wissenschaftliche, eugenische Rassenpolitik betrieben haben[84]), richtet auch *Marcuse*, der eine „Technik der Befriedung" im Auge hat[85]), sein Interesse auf die Veränderung, die physische Neugestaltung des Menschen selbst[86]). „Nicht mehr die proletarische Revolution (steht) auf der Tagesordnung ..., sondern die umfassende, unmittelbar menschliche Revolution."[87]) Ein neuer Mensch wird gefordert, mit neuen, „vitalen" Bedürfnissen, „die Aktivierung, die Befreiung einer Dimension der menschlichen Existenz diesseits der materiellen Basis, die Aktivierung der biologischen Dimension der Existenz. Was auf dem Spiel steht, ist die Idee einer neuen Anthropologie, nicht nur als Theorie, sondern ... als Existenzweise[88]"). Was auf dem Spiel steht, ist die „qualitative Änderung ..., die Neubestimmung der Bedürfnisse"[89]): „die Negation des Bedürfnisses nach dem Existenzkampf, ... die Negation des Bedürfnisses, das Leben zu verdienen, ... (die) Negation des Leistungsprinzips, der Konkurrenz, ... (die) Negation des Bedürfnisses nach einer verschwendenden ... Produktivität, ... (die) Negation des ... Bedürfnisses nach verlogener Triebunterdrückung." ... „(Die so entstehenden) neuen vitalen Bedürfnisse (werden) ... eine totale technische Umgestaltung der Lebenswelt möglich machen, ... die Wiederherstellung der Natur[90]").

Marcuse charakterisiert die Lebenswelt, die reine, sich selbst genießende Natur, die die „menschliche Revolution" wiederherstellt, als lustbesetztes, „befriedetes Dasein"[91]). Er spricht in ihm nicht der Arbeit, sondern dem müßigen Spiel, nicht der Technik, sondern der Kunst[92]), nicht der Wissenschaft, sondern der Sinnlichkeit, der Ästhetik, die führende Rolle zu. Allseitige, „ästhetisch-erotische Qualitäten"[93]), die die Ausfaltung einer freien, selbstbewußten Lust zum Inhalt

---

[83]) Platon: *Politeia*, 546 b.

[84]) Vgl. dazu R. K. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 1. Bd.: „Der Zauber Platons", Bern 1957, S. 204 ff.

[85]) H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 251.
Vgl. auch ders.: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 106.

[86]) *Aldous Huxley* wird in *Marcuses „Eindimensionalem Menschen"* nicht erwähnt. Assoziationen drängen sich dennoch auf. Hat nicht „Sigmund Marx", jene fehlprogrammierte Retortenmixtur, die in der „schönen neuen Welt" eine wenig glückliche Rolle spielt, als literarisches Wesen vorweggenommen, was *Marcuse* selbst — hätte er in der eigenen, etablierten Utopie Figur zu machen — im „befriedeten", „glücklichen" Dasein erwarten müßte? (Vgl. A. Huxley: *Schöne neue Welt*, Hamburg 1953.)
„Will man eine Pointe", schreibt Freyer, „so sage man, daß *eine* Sorte Menschen in Utopien ganz gewiß zum Tode verurteilt würde, — nämlich die Utopisten." (H. Freyer: *„Die Gesetze des utopistischen Denkens"*, in: ders.: Die politische Insel, Leipzig 1936, S. 38.)

[87]) H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 62.

[88]) Ebd., S. 15.

[89]) Ders.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 256.

[90]) Ebd., S. 18.

[91]) Vgl. ders.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., bes. S. 246 ff.

[92]) Marcuse zitiert in diesem Zusammenhang (*Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 250) eine Stelle aus Hegels *„Vorlesungen über die Ästhetik"* (Sämtliche Werke, Glockner, Bd. 12, S. 217): „Die Kunst weiß den Apparat, dessen die äußere Erscheinung zu ihrer Selbsterhaltung bedarf, zu den Grenzen zurückzuführen, ... innerhalb welcher das Äußere die Manifestation der geistigen Freiheit sein kann."

[93]) H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 19. Vgl. auch ders.: *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt/M. 1969, bes. Kap. I: „Eine ‚biologische' Grundlage des So-

haben, treten an die Stelle einer mechanischen, repressiven Sexualität, die die Entfremdung des Menschen stabilisiert, die Unterdrückung durch den Apparat verschleiert. Das geltende, ein „Reich der Notwendigkeit", des Zwangs, der Gewalt, bestimmende „Leistungsprinzip", das die repressiven Züge des Industriesystems als Interessen, als verlogene Ideale des Einzelnen erscheinen läßt, wird abgeschafft, durch das „Lustprinzip" ersetzt.

Die „Schaffung einer befriedeten Umwelt (resultiert nach *Marcuse — W. L.)* physiologisch in einer .... Veränderung der menschlichen Natur"[94]). Während die „Befriedigung frei sich entwickelnder, individueller Bedürfnisse die Verdinglichung des Menschen verringert, (wird) in den libidinösen Beziehungen das Tabu auf die Verdinglichung des Körpers gelockert .... Der Körper, ... nicht mehr ganztägig als Arbeitsinstrument (eingesetzt), (verwandelt sich) in seiner Gesamtheit (zum) .... Ding, dessen man sich erfreuen kann — (zum) Instrument der Lust."[95]) In der künftigen, nicht-repressiven Gesellschaft, die auf der „menschlichen Revolution", der Revolutionierung der vitalen Triebe, gründet, gilt das bisher verfolgte, „übelbeleumundete Vorrecht (der) Huren, Degenerierten und Pervertierten"[96]) als das Recht des „allgemeinen Menschen" selbst; es gilt als offenes Glück, als Genuß jedes Einzelnen.

Der Daseinsmodus eines Lebens, das vom „Lustprinzip" bestimmt ist, wird von *Marcuse* dabei in der Auseinandersetzung mit *Sigmund Freud* entwickelt. Gegen die reservierte Ansicht, mit der *Freud* selbst die Möglichkeit beurteilt, daß der der Mensch ohne Verdrängung, ohne Disziplinierung seiner Triebe zu Kulturgestalt kommen könne, hält *Marcuse* in engagiertem Starrsinn daran fest, die vitale Utopie des Glücks, die Chance der Umsetzung der Arbeit in Spiel, der Verwandlung des Daseinskampfes in Lust zu beschwören; während *Freud* — der die Ambivalenz der menschlichen Triebstruktur ernst nimmt — den „psychischen Apparat"[97]) als komplizierten, anfälligen Mechanismus ansieht, der die Energien der Libido nicht nur kontrolliert und sublimiert, sondern sie mit Aggressions- und Todestrieben unauflöslich vermischt, besteht *Marcuse* darauf, die Qualitäten des „Thanatos", der Zerstörung, letzten Endes aus dem „erotischen Programm" *(Freud)* des Lebens abzustreichen. Er blendet sie, mit radikaler Konsequenz, aus dem Haushalt der menschlichen Psyche aus, um den „Eros" selbst, die Lust, purifiziert und frei zur Geltung zu bringen. In seinem Buch *„Triebstruktur und Gesellschaft"*, das die spezifisch anthropologische Wende seines Denkens theoretisch fundieren soll, wird der gefährliche, „konservative Charakter" der Triebe — den *Freud* für deren stets latente, regressive „Entmischung" veantwortlich macht[98]) — eindringlich zwar gesehen, ebenso eindringlich aber — und ohne Begründung — beiseite geschoben. In überspitzter, normativer Überbietung der psychoanalytischen Theorie, die im „konservativen Charakter" der Triebe die Macht des Todes, der Selbstauflösung, am Werke sieht, konstruiert *Marcuse* dabei ein archaisches, retrospektiv diese Macht noch transzendierendes,

---

zialismus?", S. 21 ff., sowie Kap. II: „Die neue Sensibilität", S. 43 ff. Vgl. ferner: R. Reiche: *„Verteidigung der ‚neuen Sensibilität'"*, in: Die Linke antwortete Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 1968, S. 90 ff.

[94]) Ebd., S. 25.

[95]) Ders.: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 199.

[96]) Ebd., S. 198.

[97]) Vgl. S. Freud: *„Abriß der Psychoanalyse"*, in: ders.: Gesammelte Werke, London 1941, Bd. XVII, S. 65 ff.

[98]) Vgl. ders.: *„Jenseits des Lustprinzips"*, in: ders.: Gesammelte Werke, London 1940, Bd. XIII, S. 42.

urverwurzeltes Glücksverlangen — den „prähistorischen Wunsch"[99]), sich libidinös zu erfüllen. Ohne konkrete Strategien anzugeben, hofft und erwartet er, diesen Wunsch, diese Traumphantasie eines besseren Lebens, des Glücks, gegen den Tod, die Realität der Zerstörung, ins Feld führen zu können.

Marcuses Versprechungen, das Glück sei zu gewinnen, „verdanken sich", faßt man zusammen, „dem Rückzug"[100]): der Preisgabe der historischen Position. Sie fordern den Menschen auf, sich aus der Geschichte zurückzunehmen, den zivilisatorischen Apparat in „ästhetischer Reduktion"[101]) zu beseitigen. Sie fordern ihn auf, das Wesen des Lebens selbst — in „be-ins", „love-ins", „kiss-ins"[101a]) — zu erfassen, in seiner blanken Gestalt zu genießen. Als Leitbilder erscheinen Orpheus und Narziß, Selbstliebe und Knabenliebe[102]), erscheinen die schönen Jünglinge aus *Platons* „goldener" Rasse[103]). Als Leitbild erscheint — am Ende — der „Garten der Lüste": das Paradies, dessen Rück- und Wiederkehr als einziger, wirklicher Fortschritt gefordert wird. Der Fortschritt der „wahre(n) Kultur", schreibt *Marcuse*, *„Mon Coeur mis à Nu" Baudelaires* zitierend[104]), „liegt nicht in Gas, Dampf oder Drehscheiben. (Er) liegt in der Tilgung der Ursünde", im retourner à la nature.

IV.

Marcuses Appell, die „Ursünde" des Menschen zu tilgen[105]), in einen Zustand zurückzukehren, der der Negativität alles geschichtlichen Daseins vorausliegt, ist chiliastisch[106]) genug, um kritische Fragen hervorzurufen. Man kann dabei verzichten, den „Garten der Lüste", den der neue Prophet[107]) des Glücks nicht

---

[99]) H. Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 201.

[100]) W. Fr. Haug: *„Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz"*, in: Antworten auf Herbert Marcuse, a.a.O., S. 71.

[101]) Vgl. H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 250 f.

[101a]) Vgl. ders.: *„Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition"*, in: Das Argument, Jg. 9, 1967, Heft 5/6.

[102]) Vgl. ders.: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 158 ff.

[103]) Vgl. ebd., S. 208.

[104]) Ebd., S. 152.
Vgl. dazu kritisch J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, Frankfurt/M. 1968, S. 48 ff.
„Marcuse ist ... in Versuchung ..., im Zusammenhang mit ... aus jüdischer und protestantischer Mystik vertrauten Verheißung(en) (der Idee) einer Resurrektion der gefallenen Natur zu folgen." (Ebd., S. 54) „Die Leistungen der Technik (aber), die als solche unverzichtbar sind, könnten durch eine Natur, die die Augen aufschlägt, gewiß nicht substituiert werden." (Ebd., S. 57)

[105]) Vgl. J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, a.a.O., S. 59.

[106]) Zum Begriff „Chiliasmus" vgl. W. E. Mühlmann: *Chiliasmus und Nativismus* (Studien zur Soziologie der Revolution, Bd. 1), Berlin 1961, sowie ders.: *Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie*, Neuwied - Berlin 1964, insbes. das Kap.: „Das Mythologem von der verkehrten Welt als Motiv der Revolution", S. 336.
Vgl. auch H. H. Holz: *Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses*, Köln 1968.

[107]) Zur These, marxistisches Denken sei säkularisierte Theologie, sei Messianismus, vgl. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart [4]1961, bes. S. 38 ff., sowie J. L. Talmon: *Die Geschichte der totalitären Demokratie*, 3 Bde., bes. Bd. 2: Poliischer Messianismus, Köln - Opladen 1963.
Vgl. auch J. A. Schumpeter: *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern 1950, S. 19 ff.; sowie A. Künzli: *Karl Marx. Eine Psychographie*, a.a.O., S. 647 ff.

ohne Phantasie auf die Leinwand bringt[108]), mit jenem nicht minder phantastischen, sicherlich nicht unrealistischen Gemälde zu vergleichen, das das Böse, das Zerstörende, noch in den süßesten Früchten zur Entfaltung bringt. Man kann auch verzichten, die durchreflektierte, empirisch in wesentlichen Zügen bestätigte, psychoanalytische Theorie in Erinnerung zu rufen[108a]), die den Exodus aus der konkreten sozialen Realität — dem „Diesseits" — als prekäre und gefährliche Regression erkennt. Interpretierte man *Marcuses* Vorstellungen in diesem Sinne, so erschienen sie als zwangshafter, „nach hinten" losgehender „Fluchtmechanismus"[109]), der das Quantum an Versagung, an Sublimierung und im Überich internalisierter Aggression, das dem menschlichen Leben beigemengt ist, gewaltsam abzusetzen, gewaltsam in der Gesellschaft abzureagieren versucht. Um den ebenso naheliegenden — wie selbst freilich nahegelegten — Verdacht der Wertung zu vermeiden, kann man schließlich darauf verzichten, der anthropologisch gutgläubigen, optimistischen Ansicht *Marcuses* eine anders benotete, pessimistische, entgegenzustellen. Die Auswechslung des Vorzeichens, die am Phänomen selbst vorbeigeht, führt in der Tat in die Irre. Man muß — dem Gebot der dialektischen Diskussion sich nicht entziehend — mit *Marcuse* mitgehen; man muß ihn beim Wort nehmen.

Die radikale Haltung, die *Marcuse* die Industriekultur, die technische Zivilisation, als „Apparat der Gewalt" charakterisieren läßt[110]), schlägt auf der normativen Ebene in die Beschwörung um, das bestehende System durch Gegengewalt, durch revolutionären Terror zu paralysieren[111]). Die Abrechnung mit der verworfenen, bis zum Ekel[112]) entfremdeten Gesellschaft, die kompromißlos vollzogen wird, entwickelt — wie angedeutet — dabei keine Strategie, die an den Spannungen bestimmter, angebbarer sozialer Klassen, an konkreten Interessengegensätzen anknüpfen könnte; sie entwickelt die unverortbare, eben deshalb aber umfassende Bereitschaft, jederzeit — und aus jeder beliebigen Lage — zur radikalen Aktion zu kommen. *Marcuses* konsequente, anthropologisch akzentuierte Theorie erweist sich, so gesehen, als Theorie des Bürgerkriegs, des Partisanen-

---

Den eschatologischen Charakter der Theorien *Marcuses* unterstreichen: H. H. Holz: *Utopie und Anarchismus*, a.a.O.; ferner M. Hereth: *„Bemerkungen zur Spekulation Herbert Marcuses"*, in: Die neue Gesellschaft, Jg. 15, 1968, Heft 1, S. 3 ff., sowie R. Steigerwald: *„Bemerkungen zur Dialektik bei Herbert Marcuse"*, in: Marxistische Blätter, Sonderheft 1, 1968, S. 89 ff.

[108]) Zur Kritik des „Philosophen als Bildner der menschlichen Einrichtungen im Hinblick auf das Seiende selbst" (Platon: *Politeia*, 500c—502a) vgl. R. K. Popper: *Der Zauber Platons*, a.a.O., bes. das Kapitel: „Ästhetizismus, Perfektionismus, Utopismus", S. 213 ff.

[108a]) Vgl. dazu: R. Denker: *Aufklärung über Aggression. Kant - Darwin - Freud - Lorenz*, Stuttgart 1966. Dort auch ausgewählte Literatur.

[109]) Vgl. E. Fromm: *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt/M. 1966, S. 137 ff.

[110]) „Im Bereich des Spätkapitalismus (ist) das Schicksal des Menschen bestimmt ... durch den aggressiven und expansiven Apparat der Ausbeutung. ... Die in diesem Herrschaftssystem ... verwalteten Freiheitsrechte vermindern nicht die Gewalt einer Herrschaft, welche die Welt zur Hölle gemacht hat." (*„Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? ..."*, a.a.O., S. 1.)

[111]) Vgl. R. P. Wolff, B. Moore und H. Marcuse: *Kritik der reinen Toleranz*, a.a.O., bes. S. 127 f.

[112]) Vgl. P. Chr. Ludz: *„Zur politischen Ideologie der Neuen Linken"*, in: Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft, a.a.O., S. 31: „Der existentielle Ekel ist ... ein ethisch-ästhetisches Syndrom, das ... der politischen Kritik der Neuen Linken zugrunde liegt."

kampfes[113]). Sie setzt dem sekundären Dschungel der Maschinen, der sozialen Apparate, einen Menschen entgegen, der aus der unmittelbaren, isolierten eigenen Natur — die als nackt und verfallend erfahren wird — den absoluten Anspruch, ja das „Naturrecht", auf gewaltsamen Widerstand ableitet[114]). „Zur Gewalt überzugehen" liegt in dieser Situation, die *Marcuse* auf jeder Linie für gegeben hält, „genau im Interesse der Humanität"[115]). Ein Prozeß des Auslebens, des Austobens unterdrückter Triebe wird als legitim erachtet, ein Prozeß, der sich offenen Gewissens als Tribunal versteht[116]). Der revolutionäre Bürgerkrieg, der die Völker der Welt in den Kessel treibt, erscheint am Ende als gigantischer, ritueller Vollzug — als reinigende Katharsis, die alle verdeckte, dem sozialen Dasein inhärente Gewalt überwinden soll, indem sie sie offenlegt. Der destillierte Haß, der den Apparat vergiftet, wird nicht länger sublimiert und verdrängt; er wird zynisch in der Gesellschaft abgeladen. Er soll so verschwinden.

Ohne es explizit zu machen, trifft sich *Marcuse* in diesem Punkt mit *V. Pareto* — einem Denker, der nicht von dialektischer, sondern von positivistischer Seite her bestimmt ist. Auch *Pareto* — dessen soziologisches Hauptwerk nicht weniger anthropologisch fundiert ist als *Marcuses „Eindimensionaler Mensch"* — räumt der Ausübung von Gewalt, von Repression, im gesellschaftlichen Leben eine hervorragende Rolle ein. Ihr funktionaler Stellenwert ist dabei kaum — oder doch nur verbal — verändert und umgepolt. Erscheint die „Gewalt (bei *Marcuse* als) das notwendige und wesentliche Element des Fortschritts"[117]), so bei *Pareto* — dem sozialer Wandel, re-volutionäre Bewegung, insofern keineswegs fremd ist, als er in „Kreisläufen" denkt — als letztwirkender Garant des zu erstrebenden gesellschaftlichen „Gleichgewichts". Die Ausgewogenheit, d. i. die relative Befriedigung der Triebe, der vitalen Energien und „Residuen" einer Sozietät, kann nach *Pareto* in Krisenfällen nur dann gewährleistet bleiben, wenn die Akteure, auf die es ankommt, ihre „Hauptpflicht", „Gewalt anzuwenden", nicht versäumen[118]). Ist es bei *Marcuse* eine „Gegenadministration"[119]), eine Art „Erzie-

---

[113]) Auf *Guevara* und *Fanon* beruft sich *Marcuse* explizit. (Vgl. H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 45.)
„Die Gewalt ... vereinigt das Volk. ... Die Gewalt ... wirkt totalisierend und national. ... Die Gewalt hebt das Volk auf die Höhe seiner Anführer. Daher jenes aggressive Mißtrauen gegenüber dem protokollarischen Apparat ... Wenn die Massen durch Gewalt an der nationalen Befreiung teilgenommen haben, erlauben sie niemandem, sich als Befreier auszugeben ... Von der Gewalt erleuchtet, rebelliert das Bewußtsein des Volkes gegen jede Pazifizierung." (F. Fanon: *Die Verdammten dieser Erde*, a.a.O., S. 72 f.) „Aber das ... Volk erlebt es, daß diese Gewalt, weil sie seine einzige Arbeit darstellt, positive und aufbauende Züge annimmt. Die gewalttätige Praxis wirkt integrierend, weil sich jeder zum gewalttätigen Glied der großen Kette, der großen gewalttätigen Organisation macht". (Ebd., S. 72)
Nieder mit den Apparaten! Das ist die neue Moral. Es lebe die „große, gewalttätige Organisation"!

[114]) Vgl. H. Marcuse: *„Repressive Toleranz"*, in: R. P. Wolff, B. Moore und H. Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, a.a.O., S. 127; sowie ders.: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 76.

[115]) Ebd.

[116]) Vgl. allgemein dazu H. Kesting: *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg 1959.

[117]) H. Marcuse: *Ethik und Revolution*, a.a.O., S. 134.

[118]) *Vilfredo Paretos System der allgemeinen Soziologie*, hrsg. von G. Eisermann, Stuttgart 1962, S. 174.

[119]) Vgl. H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 33.

hungs-Diktatur"[120]), die die Gewalt realisiert, so bei *Pareto* jener konstruktive, originäre Elitentyp, der das Residuum der „Persistenz der Aggregate" — des reinen Lebenszusammenhangs — verkörpert. Er greift mit ungebrochener, spontaner Kraft immer dann in das gesellschaftliche Dasein ein, wenn Spekulanten, Profitmacher und Manipulationstechniker — die Organisatoren eines sekundären, „kristallisierten"[121]) sozialen Apparats — die „Unschuld des Werdens" *(Nietzsche)*[122]), des vitalen Handelns und Empfindens zu zerstören drohen[122a]).

Während *Pareto* das Phänomen der Gewalt begrifflich vage läßt, differenziert es *Marcuse* — gerade in diesem Punkt realistisch und konkret — mit engagierter Akribie. Für ihn ist es keine Frage, daß im Verlauf der Gewaltanwendung „Haß entsteht" — Haß, „ohne den Revolution überhaupt nicht möglich ist, ohne den keine Befreiung möglich ist"[123]). In der Phase der radikalen Katharsis „ist (ihm nichts) entsetzlicher als die Liebespredigt ‚Hasse nicht deinen Gegner'"[124]). *Marcuse* betrachtet es dabei als selbstverständlich, daß „dieser Haß .... in Grausamkeit, Brutalität und Terror (umschlägt)"[125]). Da „der revolutionäre Terror eben als Terror seine ... Transzendierung zu einer befreiten Gesellschaft impliziert"[126]), da „Gewalt als das notwendige und wesentliche Element des Fortschritts"[127]) angesehen wird, ist die Grenze, die die verschiedenen Mittel der revolutionären Aktion voneinander scheiden könnte, legitimerweise „außerordentlich

---

[120]) Vgl. d e r s. : *„Ethik und Revolution"*, a.a.O., S. 135 f.
Als Erziehungsdiktatoren werden *Rousseau, Robespierre* und *Marx* genannt; im *„Eindimensionalen Menschen"* wird auf *Platon* verwiesen (vgl. H. M a r c u s e : *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 60).
Rabehl, ein von *Marcuse* beeinflußter Aktivist der „Neuen Linken", hat bereits detaillierte Strategien entwickelt, die eine „antiautoritäre" „Erziehungsdiktatur" leiten könnten. Bei einem Fehlschlagen antiautoritärer Umerziehung sieht er vor: „Wo es ganz klar ist, daß eine Umerziehung unmöglich ist, etwa bei älteren Leuten ..., da sollte man den Betreffenden die Möglichkeit geben, auszuwandern." *(Kursbuch*, Nr. 14 [August 1968], S. 171)
„Das also wäre die Endlösung der Antiautoritären." (E. K. S c h e u c h : *„Das Gesellschaftsbild der Neuen Linken"*, in: Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft, a.a.O., S. 120)

[121]) Vgl. *Vilfredo Paretos System* . . ., a.a.O., S. 262.

[122]) *Marcuse* nennt *Nietzsche* — zustimmend — an mehreren Stellen. Vgl. etwa H. M a r c u s e : *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 119 ff. und S. 229.
Auch *Horkheimer*, mit *Adorno* Begründer der „kritischen Theorie", scheint sich neuerdings — wenngleich aus anderer Perspektive — dem Phänomen *Nietzsche* zuzuwenden. (Vgl. *DER SPIEGEL*, 1969, Nr. 12, S. 163.)

[122a]) Vgl. in diesem Zusammenhang auch G. S o r e l : *Réflexions sur la violence*, Paris 1908.
Die „in den ‚Réflexions sur la violence' entwickelte(n) ... Ansichten lassen Einwirkungen von Bergsons Lebensphilosophie erkennen. Sie zeigen sich in der Deutung, die (Sorel) der proletarischen Gewalt als sozialem Faktor gibt. Ihre Wirksamkeit besteht nicht in der Macht, die die Herrschaft des Proleatriats begründet und die nichtproletarischen Klassen unterdrückt oder gar vernichtet, sondern in der Schöpferkraft, die die Freiheit des Geistes in sich schließt, die neue moralische Kräfte auslöst und eine innere Wandlung des Menschen herbeiführt." (G. S t a v e n h a g e n : v. *„Sorel"*, in: Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Freiburg 1962, Bd. 7, Sp. 133; vgl. dazu auch H. B a r t h : *Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorel*, Hamburg 1959.)

[123]) Vgl. H. M a r c u s e : *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 38.

[124]) Ebd.

[125]) Ebd.

[126]) Ebd., S. 70.

[127]) D e r s. : *„Ethik und Revolution"*, a.a.O., S. 134.

flüssig"[128]). Sie verschwindet. Das Ziel der Lust, der Befriedigung und Befriedung des Daseins, pervertiert auf dem Wege der Verwirklichung in die Qual, die Folter eines absoluten Schreckens. Die revolutionäre Diktatur, jene „Gegenadministration", die *Marcuse* erwartet, wird Aug' um Aug', Zahn um Zahn „beseitigen", wird in radikaler Aufrechnung heimzahlen, „was die bestehende Administration an Schrecken verbreitet hat"[129]).

Kam dem „Schrecken" der zu zertrümmernden, chiliastisch abqualifizierten Industriegesellschaft nur ein latenter, quasi-unbewußter Charakter zu, der gerade als solcher die Emanzipation des Menschen verhindert hat, so tritt der kontrastierende, positive Terror, den die Gegenadministration in Szene setzt, mit blendend greller, ins letzte berechneter Penetranz und Schärfe auf. Der Haß, die Zerstörung und die Gewalt, die die neue Elite in unvergleichlicher Weise auszeichnen, werden im Sinne eines „grausamen" „historischen Maßstabs" eingesetzt — eines „historischen Kalküls", der die „Berechnung der Chance einer künftigen (— auf den Kopf gestellten — *W. L.*) Gesellschaft gegenüber den Chancen der bestehenden"[130]) zum Inhalt hat. Die technisch effizienten, operationellen Vollzüge der „eindimensionalen Welt", die Marcuse zum negativen Ausgangspunkt seiner Analysen gemacht hatte, werden auch im revolutionären Kontext in Betrieb gehalten. In ihren Funktionen umgepolt, präsentieren sie sich nun als geschichtsphilosophisch aufgeklärt, als dialektisch zugespitzt und zurechtgeschliffen. Sie verwandeln sich, in qualitativer Metamorphose, aus Instrumenten der Manipulation, der motorischen Kraft der Entfremdung, in ein Seziermesser der Utopie[131]).

Soll dieses Messer seinem Auftrag gerecht werden, soll der „historische Kalkül eine rationale Grundlage haben . . . . , (so) muß er" — wie *Marcuse* mit Nachdruck hervorhebt — „Opfer berücksichtigen"[132]), Opfer, die die Verwirklichung der Utopie der Menschheit auferlegt. Mit dem „Fortschreiten effektiver Kontrolle und Berechenbarkeit wird die unmenschliche Unterscheidung zwischen Gewalt und Gewalt, Opfer und Opfer zunehmend rationaler . . . . Faktisch . . . . unterscheide(t) (man) . . . zwischen Opfern, die legitim, und Opfern, die es nicht sind . . . Wer kann die von einer bestehenden Gesellschaft geforderten Opfer quantifizieren und mit jenen vergleichen, die von ihrer Umwälzung gefordert werden? Sind zehntausend Opfer sittlicher als zwanzigtausend?" „Das ist das empi-

---

[128]) D e r s : *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 38.

[129]) Ebd., S. 33.

[130]) D e r s . : *„Ethik und Revolution"*, a.a.O., S. 137.
„Schon vor der Frage nach der Möglichkeit eines solchen Kalküls (die, wie ich glaube, besteht) wird sein unmenschlicher, quantifizierender Charakter offenbar. Aber seine Unmenschlichkeit ist die der Geschichte selbst, ist ihrer empirischen rationalen Grundlage entnommen. Keine Heuchelei sollte von vornherein die Überprüfung verzerren. Dieser brutale Kalkül ist . . . keineswegs eine leere intellektuelle Abstraktion." (Ebd., S. 138. Klammerausdruck von *Marcuse*.)

[131]) „In diesem Lichte ähnelt die Gewalt, die der Utopismus hervorbringt, sehr dem Amoklauf einer evolutionistischen Metaphysik oder einer hysterischen Geschichtsphilosophie, darauf erpicht, die Gegenwart zu opfern für den hellen Klang einer Zukunft, der Tatsache nicht bewußt, daß ihr Prinzip dazu führen müßte, eine jede künftige Periode der ihr folgenden zu opfern, ebensowenig im Bewußtsein der trivialen Wahrheit, daß die endgültige Zukunft des Menschen — was immer sein Schicksal sein mag — nichts Glanzvolleres sein kann, als sein endgültiges Aussterben." (R. K. P o p p e r : *„Utopie und Gewalt"*, in: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, hrsg. und eingel. von A. N e u s ü s s , Neuwied - Berlin 1968, S. 324 f.)

[132]) H. M a r c u s e : *„Ethik und Revolution"*, a.a.O., S. 137 f.

rische Material....“ „So sieht in der Tat die unmenschliche Arithmetik der Geschichte aus, und in diesem unmenschlichen historischen Zusammenhang spielt sich der historische Kalkül ab.“[133]) Dem Grad der Exaktheit, der diesen Kalkül bestimmt, korrespondiert sein Maß an Brutalität. Soll der Rechenapparat, dessen Knöpfe die Gegenadministratoren betätigen, den „alten Dreck“ beseitigen, soll er die „neue Erde“ näher bringen, so hat er am Ende — es wäre nicht inkonsequent — das Blut zu bemessen, das über die Altäre des noch fernen Zieles fließt[134]).

V.

Das Opferritual, in das *Marcuses* Theorie sich in der Praxis verkehrt, ist ein Ritual, das manichäisch-gnostischer Logik folgt[135]). Die extreme Defizienz, die die entfremdeten Strukturen der Industriekultur kennzeichnet, rechtfertigt es, die befriedete, glückliche Ordnung des „Ganz Anderen“[136]), jener spirituellen „zweiten Welt“[137]), die aus der Umkehrung der bestehenden entworfen wird, mit unerbittlicher Härte, mit Haß und Gewalt zu verwirklichen. „Zwang zum Glück. Es ist die Antwort der Groß-Inquisitoren, die ihre Opfer verbrannten, um ihre Seelen zu retten.“[138]) Das Ritual, nicht länger am konkreten, geschichtlichen Dasein, sondern am Himmel der abstrakten Ideen selbst orientiert, verfolgt die Verfallenheit des Profanen radikal. Die mystische Koinzidenz der Gegensätze, die *Marcuse* anstrebt, läßt die Gesellschaft, die bloß als deren schlechte, manipulierte Gestalt erscheint, im paradoxen Prozeß der Opferung verschwinden. Die „Luft von anderem Planeten“ *(Stefan George)*[139]), die kristallen gleißend in die Finsternisse des irdischen Kerkers[140]) bricht, läßt aufzischen und verglühen, was immer dem Rattendasein der Entfremdung unterworfen war.

Marcuses Theorie der Industriekultur geht in einer Weise aufs Ganze, daß sie das Ganze selbst — das ihr das Unwahre ist — vom Tische fegt. Ihre überschießende, dialektische Intention, die von der Wissenschaft, wie gegen

---

[133]) Ebd., S. 143 f.

[134]) Der Religionsphilosoph *Jacob Taubes*, der der „kritischen Theorie“ *Marcuses* nahesteht, hat in einer gegen *Arnold Gehlen* gerichteten *„Kritik der soziologischen Institutionenlehre“* darauf hingewiesen, daß *Gehlen* — wie im übrigen auch *Max Weber* — einen Wesenszug der Institutionen propagiere, den man als „molochitisches Opferritual“ charakterisieren müsse. (Vgl. J. Taubes: *„Zur Kritik der soziologischen Institutionenlehre“*, 1968, vervielfältigtes Manuskript, bes. S. 25 ff.) Es dürfte nicht ohne Aufschluß sein, diesen Hinweis weniger auf *Arnold Gehlen* — dem als realitätsbezogenen Theoretiker chiliastisch-religiöses Denken fernesteht — als auf *Herbert Marcuse* selbst zu beziehen. *Marcuse*, dessen prophetischer Gestus den Weltgeist entschieden in die eigene Existenz übernimmt, könnte in diesem Zusammenhang — den er selbst schließlich herstellt — als „Hohepriester der Utopie“ bezeichnet werden. Daß Utopie und Gewalt sich entsprechen (vgl. oben Fußn. 131), ist für *Marcuse* dabei ein Problem der Opfer, nicht der Prophetie. Das Wort soll Fleisch werden, so oder so. Opfer sind es, die die gerechte Sache dokumentieren. Die „anthropologische Revolution“, die *Marcuse* fordert, ist Revolution, die ans Leben geht.

[135]) Vgl. W. Fr. Haug: *„Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionären Transzendenz“*, a.a.O., S. 63.

[136]) Vgl. ebd., passim.

[137]) Ebd., S. 63.

[138]) P. Coulmas: *„Neues Unbehagen an der Demokratie“*, in: Die neue Ordnung, Jg. 22, 1968, Heft 5, S. 366.

[139]) Vgl. W. Fr. Haugh: *„Das Ganze und das ganz Andere“*, a.a.O., S. 63.

[140]) Vgl. ebd., S. 64.

Engels geltend gemacht wird, wieder zurück zur Utopie[141]), von der Wirklichkeit des Sozialen auf das bloß Gedachte, Mögliche, gerichtet ist, entzieht diesem Ganzen alle Realität. „Geschichte, in diesen Kategorien ausgesprochen, rückt in den Raum eines mythischen Bewußtseins-überhaupt."[142]) Kriterien, die es zuließen, strukturierte und konkrete Merkmale der technischen Welt zu unter-scheiden, werden dem Appell, sich gegen sie zu ent-scheiden, geopfert[143]). Auf diese Weise kurzgeschlossen, ist *Marcuses* Dialektik eine schlechte Dialektik[144]). An die Stelle des Prinzips der „bestimmten Negation", die das in Frage stehende Ganze trifft, indem sie direkt nicht dieses selbst, sondern seine Teile kritisiert, setzt sie das neue Prinzip der „bestimmten Wahl"[145]). Diese „Wahl", die *Marcuses* Schema der „Chance", der historischen Möglichkeit, entspricht ,ist insofern „bestimmt", als sie radikal ist. Sie versteift sich — im kompromißlosen Gestus der „Großen Weigerung" — auf einen „transzendierenden Entwurf"[146]), der *cuses* Schema der „Chance", der historischen Möglichkeit, entspricht, ist insofern aber, entgegengesetzt, gerade nicht bestimmt, im Sinne rationalen Urteilens gerade nicht begründet, als sie es nirgendwo vermag, Differenzen zwischen dem bestehenden, schlechten und einem künftigen, herbeizuführenden Daseinsmodus präzise und im einzelnen anzugeben. „Die kritische Theorie der Gesellschaft besitzt keine Begriffe, die die Kluft zwischen dem Gegenwärtigen und seiner Zukunft überbrücken könnten[146a]"). Der „transzendierende Entwurf", den sie in die Welt schleudert, erscheint als quasi-zufällig und willkürlich. Er ist Dezision.

Marcuses Bestrebungen, das Problem der Kontinuität, der Kontingenz der geschichtlichen Wirklichkeit, aus der „kritischen Theorie" der Gesellschaft auszuklammern, bedeuten das „Aufgeben der Dialektik (selbst). Wer den Weg aus der Vergangenheit in die Gegenwart ausstreicht, kann keinen Weg in die Zukunft, die morgige Gegenwart weisen .... Der wird auf den Punkt des Hier und Jetzt, auf die Position des Existentialismus beschränkt[147]"). „Indem nicht mehr *in concreto* nein zu sagen ist, sondern nurmehr *en bloc*, werden (am Ende aber — und mit innerer Konsequenz — *W. L.*) Bewegungsenergien frei"[148]), die in irrationaler Haltlosigkeit als Naturgewalt, als Gewalt eines eigenen, rationaler Begründung enthobenen Rechts erscheinen[149]).

---

[141]) Vgl. H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 12.

[142]) W. Fr. Haug: *„Das Ganze und das ganz Andere"*, a.a.O., S. 67.

[143]) „So treffen die Widersprüche der Theorie, die der Leugnung der Widersprüche in der Realität entspringen, aufeinander ohne Vermittlung und ohne daß die Widersprüchlichkeit reflektiert würde. Wenn überhaupt angesprochen, wird sie wiederum unmittelbar der Realität angelastet. Überdeterminiertheit und Hermetik stoßen unmittelbar zusammen mit ungeheurer Überbewertung von Willen und Entscheidung. Dieser Theorie ist ihr radikaler Primat des Subjektiven nicht weniger vorzuwerfen, als sie ihn dem totalitären Universum des Herrschaftslogos vorwirft." (Ebd., S. 66)

[144]) Vgl. R. Steigerwald: *„Bemerkungen zur Dialektik bei Herbert Marcuse"*, a.a.O., S. 89 ff.

[145]) Vgl. H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 231 und S. 235; sowie ders.: *„Zum Begriff der Negation in der Dialektik"*, in: ders.: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, a.a.O., S. 185.

[146]) Vgl. ders.: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., passim.

[146a]) Ebd., S. 268.

[147]) R. Steigerwald: *„Bemerkungen ..."*, a.a.O., S. 94.

[148]) W. Fr. Haug: *„Das Ganze und das ganz Andere"*, a.a.O., S. 58.

[149]) *Marcuse* setzt hier Prozesse in Gang, die er 1934, im Aufsatz über die „totalitäre Staatsauffassung" (vgl. H. Marcuse: *„Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung"*, a.a.O.), noch aufs schärfste bekämpft hat. Seine Theorie der „bestimmten Wahl" — die die totale, ja totalitäre Negation des Bestehenden voraussetzt — vor allem aber seine revolutionäre Anthropologie, seine

Was dem technisch-industriellen Apparat als Negativum angelastet wird, kehrt mit revolutionärem Impetus — effizienter als bisher — in der „befriedeten Gesellschaft" wieder. *Marcuse*, der die Grundmomente des Daseins, Interaktion und Arbeit[150]), Herrschaft und Macht[151]), Geschichte und Natur[152]) — die Momente von Freiheit und Notwendigkeit — nur insofern erfaßt und unterscheidet, als er sie in absoluter Polarität entgegensetzt, eskamotiert auf diese Weise ihre konkreten Differenzen nicht allein, sondern die produktiven Spannungen selbst, die sie anbieten. Der Charakter der „Eindimensionalität", den *Marcuse* der industriellen Gesellschaft vindiziert, ist der Charakter eines Denkens, das die Anstrengung des Begriffes scheut[153]); die Negativität einer Theorie, die sich „jenseits von Definition und Bestimmung"[154]) aufhält, entwirft den Nihilismus[155]) einer Praxis, die die Absolution vor der Verantwortung sucht.

Forderung, zur „Natur" zurückzukehren, die „Ursünde" der Menschheit zu tilgen, stehen zu den dort als faschistisch beschriebenen, repressiven Tendenzen des „Dezisionismus", des „Universalismus" und des „Naturalismus" in frappierender Parallele.

Der Zug der Gewalt, der diese Tendenzen auszeichnet, ist niemals bereit, etwas anderes zu tolerieren als sich selbst. *Marcuses* aktionistisches Votum gegen die Toleranz (vgl. „*Repressive Toleranz*", a.a.O.), das die Fackel der Befreiung im Zeichen des Terrors entflammt, ist in diesem Zusammenhang nicht ohne faschistische Vorbilder. Was *Marcuse* heute propagiert, hat *Alfred Bäumler* längst vorweggenommen. „Wir sind aktive handelnde Wesen und machen uns schuldig, indem wir dieses unser Wesen verleugnen, schuldig durch Neutralität und Toleranz." (Vgl. A. Bäumler: *Männerbund und Wissenschaft*, 1934, S. 94. Zit. bei H. Marcuse: *„Der Kampf gegen den Liberalismus ..."*, a.a.O., S. 66.)

Die „Revolution von rechts", wie *Freyer* sie etwa beschrieben hat (vgl. H. Freyer: *Revolution von rechts*, Jena 1931), und die „anthropologische" oder „menschliche Revolution", die *Marcuse* vorschwebt, haben in der Tat ihr Gemeinsames: die Überwindung und Abschaffung des von Kapital und Arbeit bestimmten, bourgeoisen sozialen Systems, die Negation des organisatorisch-technischen, industriellen Apparats überhaupt, die Rückkehr zu physischen, ja biologischen Grundphänomenen. „Vitalität" und „Bedürfnisse", „Rasse" und „Masse", „Lebensborn" und „Resurrektion der Natur" — irren die Theorien, fragt man hier, oder konvergiert am Ende die Realität?

Zur Kritik an *Marcuse* vgl. in weiterem Zusammenhang E. Topitsch: *Die Freiheit der Wissenschaft und der politische Auftrag der Universität*, Neuwied - Berlin 1968, bes. S. 33 ff., sowie ders.: *Mythos — Philosophie — Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion*, Freiburg i. Br. 1969, bes. S. 142 ff.: „Grundformen antidemokratischen Denkens".

150) Vgl. J. Habermas: *„Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes"*, in: ders.: Technik und Wissenschaft als „Ideologie", a.a.O., S. 9 ff., sowie ders.: *„Technik und Wissenschaft ..."*, ebd., S. 48 ff.

151) Vgl. M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, a.a.O., bes. S. 38 und S. 691 ff.

152) Vgl. K. Löwith: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, bes. die Kap. V und VI, S. 152 ff. Vgl. auch H. Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt/M. 1962, passim.

153) „Marcuses Texte bilden hierin einen Trend nach, den er (selbst) kritisch als Trend zur ‚eindimensionalen Sprache' beschreibt. ... Manipulative und gegenmanipulative Rede sind strukturell verwandt. Beide reden leicht über Gegensätze hinweg." (W. Fr. Haug: *„Das Ganze und das ganz Andere ..."*, a.a.O., S. 56)

154) H. Marcuse: *„Repressive Toleranz"*, a.a.O., S. 99.

155) „Indem sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt, bleibt (die kritische Theorie) negativ." (H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 268) Die Revolution, die sie fordert, ist, so gesehen, eine „Revolution des Nihilismus". (Vgl. H. Rauschning: *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*, Zürich, 4. Aufl. 1938.)

Daß *Rauschnings* Darstellung, die Analyse der „Revolution des Nihilismus", sowohl

Da *Marcuse*, utopisch verfahrend, es nirgendwo unternimmt, zwischen Herrschaft und Macht — gebilligter Führung zum einen, repressiver Manipulation anderen — zu unterscheiden, da er das gesamte aktuelle Dasein unter *Hegels* Prinzip der „Knechtschaft"[156]), *Webers* Prognose der „Hörigkeit" subsumiert, kommt in der „befreiten", „ganz anderen" Welt, nur umbewertet und umfunktioniert, die alte Struktur erneut zur Geltung[157]). An die Stelle repressiver Manipulation tritt nun, das Glück herbeizwingend, die Gegenmanipulation der Diktatur, an die Stelle schlechter, total entfremdeter Herrschaft eine Macht, die, was sie Freiheit nennt, einbleut[158]). Auch das Verhältnis von Arbeit und Interaktion, von

---

das Phänomen der Gewalt (vgl. ebd., bes. den Abschnitt: „Die Lehre von der Gewalt", S. 48 ff.) wie das Auftreten und Funktionieren von Apparaten behandelt (vgl. ebd., bes. den Abschnitt: „Der Apparat", S. 62 ff.), ist in diesem Zusammenhang verständlich.
Heute ist es „klar geworden", schreibt *Rauschning* 1938, daß „angeblich .. völkische Wiedergeburt nichts anderes bedeutet als die Übernahme des revolutionären Systems der ‚direkten Aktion', als des entscheidenden Prinzips zur Durchführung (des) Massenaufstands ... Die restaurativen Kreise ... lieferten ... sich und die Nation ... einer Massenelite aus, die ... die plebiszitäre Massendemokratie zur Kulisse ihrer Gewaltherrschaft nahmen." (Ebd., S. 48) „Die direkte Aktion gewinnt ihre eigentliche Bedeutung erst dadurch, daß sie die Gewalt in den Mittelpunkt ihrer Politik stellt und um sie herum eine besondere weltanschauliche Interpretation der Wirklichkeit entwickelt. Sie läuft ... auf den Glauben hinaus, in der Anwendung der Gewalt ... würden schöpferische und sittliche Kräfte der menschlichen Gesellschaft frei, die zur sozialen ... Erneuerung führen würden." (Ebd., S. 49) „Apparate sind sie alle, die ganzen riesenhaften Organisationen des Nationalsozialismus, die zum einen Teil in der Kampfzeit entstanden, zum anderen Teil nach dem Umbruch organisiert, das nationale Leben bis in die feinsten und privatesten Verästelungen beherrschen. Es sind keine neuen Selbstverwaltungskörper, keine Korporationen ... — es sind Apparate, Apparate der Beherrschung, der Propaganda, der Überwachung, der terroristischen Lenkung." (Ebd., S. 62) „Der Apparat muß schlechterdings total sein, er muß alle Lebensäußerungen umspannen. Es darf keine toten Zonen geben. Es ist notwendig, die Organisationen in ständiger Bewegung zu halten, damit sie nicht verkrusten und verhärten, um immer wieder an alle Lebensäußerungen heranzukommen." (Ebd., S. 65) „Den Parteimitgliedern gegenüber wurde in der Kampfzeit gern das Ziel entwickelt, einen bis in alle Verwaltungszweige dem Staat nachgebildeten Organisationsapparat aufzuziehen, um bei der Machtergreifung mit einem Schlage den ganzen (alten) Staatsapparat besetzen und damit verhindern zu können, daß durch den Bürokratismus auch die nationalsozialistische Revolution wie andere vor ihr verwässert und schließlich abgewürgt würde." (Ebd., S. 67)
Vgl. allgemein dazu H. Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O.

156) Vgl. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., bes. das Kap.: „Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins. Herrschaft und Knechtschaft", ebd., S. 141 ff.

157) Vgl. etwa B. B. Nirumand: *„Die Avantgarde der Studenten im internationalen Klassenkampf"*, in: Kursbuch, Nr. 13, 1968, S. 13: „Wir müssen Gegen-Institutionen schaffen und einen Anfang machen mit der freien Selbstorganisation. Wir brauchen Gegen-Universitäten, um den Prozeß der permanenten Revolutionierung des Bewußtseins in Gang zu bringen, wir brauchen Gegen-Kindergärten und Gegen-Schulen, die unsere Kinder davor bewahren, zerrissen zu werden in einer in sich selbst zerrissenen Gesellschaft, wir müssen uns zusammenschließen in Wohngemeinschaften und modellhaft eine Gegen-Gesellschaft entwickeln, in deren Grundlinien sich die freie Gesellschaft, die unser Ziel ist, bereits abzeichnet. Wir müssen eine Gegen-Öffentlichkeit herstellen, um unsere Ziele wirksam erläutern und diskutieren zu können, und dazu brauchen wir Gegen-Sender und Gegen-Zeitungen."

158) „Die ästhetische Reduktion erscheint in der technischen Umgestaltung der Natur, wo und wenn es ihr gelingt, Herrschaft und Befreiung zu verknüpfen, Herrschaft zur Befreiung hinzulenken." (H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*, a.a.O., S. 251) „In die Technik der Befriedung" — die der „Herrschaft der Befrei-

technischer Herstellung und politischem Handeln, das *Marcuse* zur Interpretation der industriellen Lebenswelt heranzieht[159]), steht in diesem kurzgeschlossenen, dialektischen Zirkel. Ist die bestehende Gesellschaft auf jeder Ebene, von der Wirtschaft bis zur Wissenschaft, vom privaten Konsum bis zum Wohlfahrtswesen, vom Prinzip der Berechnung und effizienten Produktion bestimmt, ist sie unterschiedslos der Gewalt der Technik ausgeliefert, so vollzieht sich umgekehrt ihre „Auferstehung", ihre Verklärung, Befriedung und Befriedigung im Gefolge desselben, nur umbenoteten Vorgangs. Die Resurrektion und „Wiederherstellung der Natur"[160]) — die „Auferstehung des Leibes", wie *Norman O. Brown*, ein *Marcuse* nahestehender Tiefenpsychologe, sagt[161]) — entspricht der „Auferstehung der Gewalt"[162]), der brutalen Berechnung der Opfer unmittelbar. Der „historische Kalkül", der die Menschheit ihrer wahren Vollendung entgegenführt, knüpft an die Planspiele der Strategen der Entfremdung ebenso an, wie das „Instrument der Lust" *(Marcuse)*, zu dem das Leben befreit werden soll, an jenen durchorganisierten, „psychischen Apparat" (*Freud*) erinnert, der bloß den Abklatsch der größeren, perhorreszierten sozialen Zwangsmaschine selbst darstellt. Die Implikate sprachlicher Interaktion, eines kommunikativen politischen Handelns — personale Individuierung und menschliche Emanzipation[163]) — gehen, so oder so, im Bann ihrer technischen Bewältigung verloren. *Marcuses* „revolutionäre Eulenspiegelei"[164]), die mit den Mitteln bloßer Rhetorik versucht, sie einzuholen, pervertiert zum Trommeljargon, dem das Fell springt.

Die Freiheit, die im Zuge dieser Prozesse untergeht, die in der Anwendung und Entfaltung des „historischen Kalküls" beseitigt wird, ist die Freiheit des geschichtlichen Daseins selbst. Sie fällt jener Notwendigkeit, jenem originären Zwang zum Opfer, den die „wiedererstandene Natur", in die die Geschichte überführt wird, als das ihr eigene Gesetz bereithält[165]). Das revolvierte Wesen, das jenseits

---

Instrument dienen müßte — „würden ästhetische Kategorien in dem Maße eingehen, wie die produktive Maschinerie im Hinblick auf ein freies Spiel der Anlagen aufgebaut wird." (Ebd.)
Vgl. auch ders.: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 105 f.

159) Vgl. J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie"*, a.a.O.

160) H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 18.

161) N. O. Brown: *Zukunft im Zeichen des Eros*, Pfullingen 1962, S. 379 ff.

162) Vgl. H. Grossmann und O. Negt (Hrsg.): *Die Auferstehung der Gewalt. Springerblockade und politische Reaktion in der Bundesrepublik*, Frankfurt/M. 1968.

163) Vgl. J. Habermas: *„Technik und Wissenschaft ..."*, a.a.O., S. 64.

164) W. Fr. Haug: *„Das Ganze und das ganz Andere"*, a.a.O., S. 70.

165) Daß „die Aktivierung der biologischen Dimension der menschlichen Existenz" (H. Marcuse: *Das Ende der Utopie*, a.a.O., S. 15), in der *Marcuse* die Aufgabe der „menschlichen Revolution" sieht, neue Repressionen keineswegs ausschließt, erkennt *Marcuse* selbst: „Was ... biologisch unmöglich ist, ist auszukommen ohne irgendwelche Repression. Sie mag selbst auferlegt sein, sie mag von anderen auferlegt sein." (Ebd., S. 41) „Der Kampf ums Dasein geht (jenseits des Leistungsprinzips) auf neuem Boden und mit neuen Zielen weiter: er wandelt sich in einen konkreten Kampf." (Ders.: *Triebstruktur und Gesellschaft*, a.a.O., S. 156)
Kommt dem „Leistungsprinzip", mit *Freud* gesehen, die Funktion zu, die vitalen Triebe des Menschen, seine „brodelnden" Energien (*Freud*), in ihrer unmittelbaren Brisanz zu entschärfen, d. h. sie in produktive, naturbeherrschende Arbeit umzuformen, so bedeutet die „Umorientierung des Kampfes ums Dasein", wie sie Marcuse fordert (ebd.), daß diese Energien selbst, von bisheriger Kontrolle freigesetzt, in direkter Konfrontation — im Nahkampf sozusagen — aufeinandertreffen. „Repression" wird hier nicht, wie im soziokulturellen Spannungsfeld, von transzendierenden Prinzipien, sondern von purer Potenz — der physischen Übermacht als solcher — ausgeübt.

der Geschichte sein Haupt erhebt, die neuen Bedürfnisse, die im Schaum des Ursprungs geboren werden, finden Realität und Existenz in einem neuen, kommunikativem Sinn enthobenen Raum. Das oszillierende Leben, das die Natur ihnen zuteilt, gehorcht einem Rhythmus von Ekstase und Verfall. Geschichtliches Dasein, das diesem Rhythmus hinterherläuft, erscheint als Naturprozeß, dessen Zeichen Gewalt ist[166]). Es läuft sich tot. „An die Stelle des Prinzips des Handelns tritt die Präparierung der Opfer . . ., eine Präparierung, die den (Menschen) gleich gut für die Rolle des Vollstreckers wie für die des Opfers vorbereite(t)"[167]).

*

Aus der geschichtlichen Verantwortung entlassen, repräsentiert sich die Praxis der Befriedung, die *Marcuses* Geschichtsphilosophie im Auge hat, als rotierender, wiederkehrender Terror der Natur. Die Auslieferung des Lebens, der freien Lust, an die Gewalt, eine Auslieferung, die sich soziokulturelle Kontrollen, sinnvolle Kommunikation vom Leibe hält, folgt allem abstrakten, allem utopischen Denken konsequent. Die spezifische anthropologische Intention, die *Marcuse* zur Beschwörung der Utopie in Parallele setzt, trifft am Ende freilich ein Teilmoment, ja einen Wesenszug der Realität — des gegenwärtigen Zeitalters — selbst. Die industrielle Gesellschaft, unter Berufung auf die Gesetze der Natur, des „Naturrechts", begründet und legitimiert[168]), im Hinblick auf die „Rasse", die „Klasse", das „Bedürfniswesen" Mensch, seit ihrem Eintritt in die Geschichte bekämpft, hat ohne Zweifel eine neue, in der Tat mit anthropologischen Kategorien zu begreifende Wirklichkeit etabliert[168a]). Diese Wirklichkeit, die Ambivalenz eines aufsteigenden, im Reproduktionsprozeß des Lebens befangenen Daseins selbst, neigt unter dem Druck der umfassenden, technisch-apparativen Strukturen immer deutlicher dazu, sich absolut zu setzen. Das Hypertrophieren von Menschenmassen, die Mobilisierung ungeahnter Energien, das Luxurieren der Triebe, der Bedürfnisse der Menschen, die Polarisierung der Rassen[169]), der per-

---

Es liegt nahe, den hierarchisierten, unentrinnbaren Zwang, den diese Prozesse implizieren, als „Biokratie" zu bezeichnen. „Im Funktionsloswerden institutioneller Imperative — deren Legitimität im Übersteigen des Bestehenden lag — wird die Beherrschung des Menschen, die Reglementierung des Handelns, nicht abgeschafft . . .; sie wird mit sich selbst konfrontiert. Ausdruck, Material des Anspruchs der Macht wird nun das Biotische selbst, werden schiere Gewalt und pure, publike Potenz." (W. Lipp: *Institution und Veranstaltung. Zur Anthropologie der sozialen Dynamik*, Berlin 1968, S. 173. Vgl. bes. das Kapitel: „Biokratismen", ebd., S. 172 ff.)

166) Vgl. etwa H. Arendt: *Über die Revolution*, München 1963, passim.

167) Dies.: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, a.a.O., S. 685.

168) Vgl. M. Weber: *Rechtssoziologie*, Neuwied - Berlin 1960, bes. § 7: „Die formalen Qualitäten des revolutionär geschaffenen Rechts. Das Naturrecht und seine Typen", S. 263 ff.

168a) Vgl. etwa A. Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn, 2. Aufl. 1964, sowie ders.: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt/M. - Bonn 1969.

169) Vgl. T. Parsons: *„Die Bedeutung der Polarisierung für das Sozialsystem: Die Hautfarbe als Polarisierungsproblem"*, in: Militanter Humanismus. Von den Aufgaben der modernen Soziologie, hrsg. von A. Silbermann, Frankfurt/M. 1966, S. 64 ff.

manent gewordene, revolutionäre Umsturz der Ordnungen[170]) — diese Prozesse weisen auf Sachverhalte hin, die den künftigen Modus der Existenz, des menschlichen Überlebens, als nacktes Problem erscheinen lassen. *Marcuses* Theorie der Industriekultur, deren anthropologischer Akzent in eine weglose, normativ verkehrte Richtung weist, ruft hier Geister, wo andere längt die Besen tanzen sehen.

---

[170]) Daß *Marcuse* den permanenten Umsturz — eine prekäre „permanente Revolution" — theoretisch zwar verschleiert, praktisch aber fordert und forciert, hat A. Schwan hervorgehoben: „In der modernen Gesellschaft erzeugt ... jede durchgeführte erfolgreiche Revolution notwendigerweise nur neue, totalere Gewaltherrschaft, gegen die dann wieder angerannt werden muß; das Beispiel Rußland oder China ist ... eklatant ... Man kommt auf diese Weise notwendig ... zum Gedanken der permanenten Revolution, die einen permanenten Bürgerkrieg bedingt. Und dieser permanente Bürgerkrieg dürfte auf die Dauer das schlechteste Mittel sein, um zu Frieden, Ruhe und Glück zu gelangen, was ... Marcuse als das Ziel der Befreiung hingestellt hat" (Diskussionsbeitrag in: H Marcuse: Das Ende der Utopie, aa.O., S. 94)

Franz Marek

Perspektiven der „Industriegesellschaft"

Herbert Marcuses politisches Weltbild

Eines der erstaunlichsten Phänomene der Geistesgeschichte der letzten Jahre ist der Fall Herbert Marcuse. Einst Mitarbeiter des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, nach der Emigration in die USA gegenüber seinen Institutskollegen Adorno, Horkheimer und Fromm eher im Hintergrund, ist Marcuse nach beachtlichen Erfolgen in den USA mit einem Schlag zum Idol linksintellektueller Kreise in England, Frankreich, Italien und Westdeutschland geworden. Jedes Jahr bringt neue Nachdrucke und Übersetzungen seiner in den USA verlegten Bücher, manche von ihm geprägten Begriffe und Bilder gehören geradezu zum priviligierten Sprachschatz linkssozialistischer Studenten. Seit Herbert Marcuse 1964 zum erstenmal wieder nach Deutschland ging, haben auch die deutschen Ausgaben seiner Arbeiten eine unglaubliche Resonanz gefunden.

Marcuse — Philosoph, Psycholog, Soziolog, Marx-Kenner und von Marx weitgehend inspiriert — versucht aus marxistischer Geisteshaltung Analysen der modernen Gesellschaft, denen große politische Bedeutung zukommt. Dies ist der Grund, warum wir, die Problematik der Arbeiten Marcuses bewußt einengend, das politische Weltbild Marcuses ausführlicher diskutieren wollen.

Die moderne Industriegesellschaft

Ausgangspunkt ist für Marcuse die Entwicklung jener modernen „Industriegesellschaft", deren klassisches Modell die USA sind. Es ist eine Gesellschaft, in der die Herrschaft über die Individuen mächtiger ist als je zuvor, die immer größer und reicher wird, in der der technische Fortschritt eine überwältigende Leistungsfähigkeit und hohen Lebensstandard erwirkt und damit alle oppositionellen Kräfte bändigt. Es ist im Grunde eine Gesellschaft ohne Opposition, die sich auf eine Allianz der Geschäftswelt mit einer Arbeiterklasse stützt, die am Status quo interessiert ist. Alle Freiheiten und Bedürfnisse werden von Meinungsfabriken manipuliert, die verschiedenen Parteien und Zeitungen erhöhen mit ihren Nuancen nur die Wirksamkeit eines Systems, das die demokratischen Errungenschaften in Herrschaftsinstrumente verwandelt hat. Die manipulierten Bedürfnisse der verschiedenen Klassen kennen keine wesentlichen Unterschiede, die gleichen Lippenstifte und das gleiche Fernsehprogramm gelten für die Familien der Unternehmer und der Arbeiter, deren revolutionäre Potenzen in diesem System immer mehr dahinschwinden. Die Dreieinigkeit eines mächtigen Produktionsapparats, entwickelter Dienstleistungen und totalitärer Meinungsfabriken verkauft das ganze System, in dem die frühere persönliche Abhängigkeit durch eine Abhängigkeit von einer „objektiven Ordnung" der Industriegesellschaft ersetzt wird, zumal auch die Unternehmer an Regierungsaufträgen und Regierungseingriffen interessiert sind. Da die Leitung der Betriebe ohnehin in steigendem Maße Managern überlassen wird, entsteht eine neue Herrschaftsform als Technologie, erfolgt die Unterdrückung der Arbeiter vor allem durch den technischen Apparat, „der die Bequem-

lichkeiten des Lebens erwirkt und die Arbeitsproduktivität erhöht". Es ist vor allem die Technik, die den Menschen instrumentalisiert, als „Vehikel der Verdinglichung" wirkt und immer mehr als Verwaltung in Erscheinung tritt — je mehr Konsumgüter erzeugt werden, desto größer ist die Macht der Bürokratie. Die Auswirkungen der Automation, die den Arbeiter dem Angestellten angleicht und den Ausbeutungsgrad des einzelnen nicht mehr meßbar sein läßt, die Bedeutung der „psychischen Energie" gegenüber den physischen Energien erhöht, runden das Bild der Industriegesellschaft ab.

Da der steigende Lebensstandard in dieser manipulierten Industriegesellschaft unvermeidlich ist, ist auch die schwindende Rolle der oppositionellen Kräfte ein objektiver Prozeß. Die Arbeiterklasse wird im Wohlfahrtsstaat integriert, nicht nur eine Minderheit, die Arbeiteraristokratie, sondern im großen und ganzen die ganze Klasse. Die Gewerkschaftsführungen werden korrumpiert, arbeiten mit den Kapitalisten in gemeinsamen Lobbies zusammen, die Arbeiterklasse hört auf, ein historisches Subjekt der Revolution zu sein. Im Gegensatz zur Industriegesellschaft stehen nur die Außenseiter der Gesellschaft, die rassisch unterdrückten Minderheiten und jene Ausgestoßenen, die Norman Mailer die „weißen Neger" genannt hat.

Marcuse geht von den Verhältnissen in den USA aus, und es gibt wenig in seiner Analyse, das wir nicht schon bei C. Wright Mills, Vance Packard und Paul Baran gelesen haben. Für Marcuses Analysen kennzeichnend ist eine gewisse Unbestimmtheit in der Darstellung der „technischen Gesellschaft". Marcuse weist gelegentlich auf ihre Klassenbedingtheit hin, wertet sie aber andererseits nicht nur als die unvermeidliche Entwicklung der kapitalistischen Länder Westeuropas, sondern auch der sozialistischen Länder. Die Gleichstellung von Ost und West — Marcuse vertritt unter anderem die kuriose Auffassung, daß die Demokratisierung in den sozialistischen Ländern deshalb erfolgen kann, weil man sich auf die technische Kontrolle der Industriegesellschaft zu verlassen vermag — wird gelegentlich durch Unterstreichung des kapitalistischen Klassencharakters der Industriegesellschaft unterbrochen, ja gegen Ende seines Buches über den „eindimensionalen Menschen" *) polemisiert Marcuse gegen den Mythos der Technik bei manchen Marxisten, die die Abhängigkeit der Technik von anderen als technischen Faktoren unterschätzen — ein Einwand, der sich dem marxistischen Leser bei der Lektüre Marcuses immer wieder aufdrängt.

Es ist dies nicht die einzige Unschärfe in der stets glänzenden, aber oft recht abstrakten Darstellung; eine konkrete Analyse wird auch zögern, die moderne Entwicklung des Kapitalismus in den USA in allen Bereichen als den Zustand zu bezeichnen, dem die entwickelten Länder Westeuropas entgegengehen. Manche Formen des modernen Kapitalismus und Staatsmonopolkapitalismus (staatliches Eigentum, staatliche Regulierung) sind in den kapitalistischen Ländern Westeuropas viel stärker ausgeprägt als in den USA, was natürlich auch für die Problematik der Arbeiterbewegung nicht unwichtig ist, die übrigens in Westeuropa andere Traditionen, andere Formen und letzten Endes auch andere Gewerkschaften besitzt als in den USA.

---

*) Herbert Marcuse, „Der eindimensionale Mensch", Luchterhand, 1967.

Das eindimensionale Denken

Die moderne Industriegesellschaft — das ist einer der Grundgedanken Marcuses — ist eine eindimensionale Gesellschaft, mit einem eindimensionalen Bewußtsein, einem eindimensionalen Lebensstil, eindimensionalem Denken und Verhalten, auch politischem Verhalten, denn die präsenten Unterschiede und Nuancen sind nur „alternative Techniken der Manipulation und Kontrolle". Den Menschen wird eine irrationelle Rationalität, ein falsches Bewußtsein, aufgeherrscht, das für den Großteil der Bevölkerung ein glückliches Bewußtsein ist; nur eine Elite empfindet Angst, Ekel und das Gefühl der Frustration — Empfindungen, die auch für faschistische Bestrebungen mobilisierbar werden können. Schon die Sprache fixiert und stabilisiert den Sinn der Worte im Interesse des Systems, fixiert den Denkprozeß und die Entscheidung; das durch die Massenmedien umgemodelte Wort wird zum Klischee und beherrscht die gesprochene und geschriebene Sprache. Die Menschen sprechen die Sprache der Werbetexte, erzählen das, was ihnen die Meinungsfabriken erzählen. Begriffe werden ritualisiert und bilden das Netz der Logik einer Gesellschaft, die es sich leisten kann, auf die Logik zu verzichten. Die Sprache wird autoritär, weil die Kommunikationsmittel einen geradezu hypnotischen Charakter haben und die Sprache als Kontrollinstrument benützen. Die Sprache der Politik ist einfach Reklame und die verfassungsmäßig garantierten Rede- und Denkfreiheiten hindern durchaus nicht die Gleichschaltung des „eindimensionalen Menschen", dessen Freizeit keine freie Zeit ist, weil sie von den Massenmedien beherrscht wird.

Die zweidimensionale Kultur, die über das bestehende Gesellschaftssystem hinausweisen, sie „transzendieren" könnte, wird der etablierten Ordnung einverleibt. Die Soziologie stellt sich auf den Boden der Detailforschung, löst die Klassen in Gruppen und Abteilungen auf — ihr Empirismus ist Ideologie der eindimensionalen Gesellschaft. Die eindimensionale Philosophie verzichtet positivistisch auf den Konflikt zwischen Wesen und Erscheinung, ihre eindimensionale Sprachanalyse verzichtet auf die Hintergründigkeit der philosophischen Begriffe, sie ist ein selbstgenügsamer, integrierter Bestandteil der eindimensionalen Welt. Auch die künstlerischen Dimensionen werden ausgehöhlt. Literatur und Kunst widerspiegeln nicht mehr das unglückliche Bewußtsein einer gespaltenen Welt. Die ihrer Substanz beraubte Kunst wird gleichfalls in die eindimensionale Gesellschaft aufgesaugt. Alle möglichen Alternativen werden integriert und Wesensbestandteil der eindimensionalen Gesellschaft.

Im einzelnen oft anfechtbar und diskutabel, ist Marcuses grausame Zeichnung der Gleichschaltung des Denkens von einer faszinierenden Wucht.

Die repressive Toleranz

Das entscheidende Mittel, um alle Alternativen aufzusaugen, ist die „repressive Toleranz", „fest begründet in der zunehmenden Befriedigung der Bedürfnisse sowie der technologischen und geistigen Gleichschaltung, die die allgemeine Hilflosigkeit radikaler Gruppen in einer gut funktionierenden Gesellschaft bezeugen." *) Die demokratischen Freiheiten

*) Kritik der reinen Toleranz, Suhrkamp, Seite 105.

der Vergangenheit haben ihren Inhalt verloren, die allgemeine Toleranz ist angesichts der Manipulierung der Menschen nur mehr Täuschung, zumal sie ohnehin eingeschränkt wird durch die „institutionelle Ungleichheit" — das ist eine der seltenen Stellen, wo Marcuses schonungslose Kritik der bürgerlichen Demokratie auf deren Klassenbedingtheit verweist. **)

Gegenüber dieser trügerischen repressiven Toleranz, die alle Alternativen integriert, könne es nur die totale Negation geben. Wer ihre Spielregeln akzeptiert, wird integriert; aus diesem Grund wirft Marcuse auch den großen kommunistischen Parteien Frankreichs und Italiens vor, „Ärzte am Krankenbett des Kapitalismus" zu sein („Praxis", Zagreb, 1965), jenes Kapitalismus, dessen rosige Wangen und pralle Muskeln Marcuse anschaulich schildert. Auch die Durchführung von Demonstrationen und allen möglichen Formen von Protesten sei in Wirklichkeit nur ein Alibi für die Knechtschaft, wenn sie im Rahmen des Systems erfolgen, zum Beispiel von einer Arbeiterklasse, die aufgehört hat, Faktor und Subjekt der Revolution zu sein. Die Verwirklichung der realen Toleranz muß Intoleranz bedeuten gegenüber den herrschenden Praktiken, die tolerant sind für Verhältnisse, denen man keine Toleranz gewähren soll. Es darf keine Toleranz geben für die Propagierung der Aufrüstung, des Chauvinismus, des Rassismus, der Kampf für die wirkliche Toleranz verlangt Intoleranz gegenüber der Militarisierung der Wissenschaft, eine „Umkehrung des Trends", die unter Umständen auch mit undemokratischen Mitteln erzwungen werden muß, da schließlich jede Gesellschaft auf Gewalt gegründet ist. Es gilt, jene Lebensform zu erwirken, in der die Individuen autonom sind, in der bei einem Minimum an Arbeit und Ungerechtigkeit ein Maximum zur Befriedigung der wichtigsten Lebensbedürfnisse getan wird.

Das alles klingt recht tapfer und radikal, bleibt aber ziemlich abstrakt, zumal die radikale Terminologie aus einer Position der Schwäche, der Hoffnungslosigkeit und des Pessimismus lanciert wird, die nicht allein durch die tatsächlichen Probleme des modernen Kapitalismus erklärt werden können, sondern auch aus der Fremdheit, Naivität und Verständnislosigkeit, mit denen Marcuse politischen Problemen gegenübersteht. Boykott der Spielregeln einer verlogenen Demokratie? — ausgezeichnet. Aber wenn es Bestrebungen gibt, selbst diese Spielregeln abzuschaffen, reaktionäre Gruppierungen, die selbst die formale Toleranz beseitigen wollen — welche Stellung sollen die revolutionären Kräfte in solchen Situationen einnehmen? Auch Marcuse sagt an einer Stelle, daß diese „totalitäre Demokratie" besser ist als eine Diktatur, die die Errungenschaften der Vergangenheit beseitigt. Also muß man sie gegen faschistische, präfaschistische und reaktionäre Versuche verteidigen — aber dann akzeptiert man ja bestehende Spielregeln und wird — nach Marcuse — in das System der repressiven Toleranz integriert. Das Problem der Verteidigung bestehender Errungenschaften, die Problematik des Kampfes um ihren Ausbau ist wesentlich komplizierter, als dies in den stupenden Formulierungen Marcuses erfaßt wird. Deshalb wirkt auch Marcuses These von der „Umkehrung des Trends", von der Notwendigkeit, eventuell auch Gewalt gegen das System anzuwenden, von der Verpflichtung zur Intoleranz gegenüber der Intoleranz usw. mehr blen-

**) Ebenda, Seite 104.

dend als lichtvoll, weil nicht von konkreten Tatsachen ausgegangen wird, sondern von naiven und schönen Bildern.
Die demokratischen Freiheiten der Vergangenheit haben ihren Inhalt verloren, schreibt Marcuse, neue Freiheiten sind notwendig. Man sucht leider vergeblich die Antwort auf die Frage, welche Freiheiten und wie sie erkämpft werden sollen, findet jedoch die Feststellung, daß auch die Teilnahme der Arbeiter an der Kontrolle der Betriebe nichts ändern würde, solange die Arbeiterschaft eine Stütze des Regimes ist. Damit ist freilich die schwierige Problematik des Kampfes um die Mitbestimmung der Arbeiter in den Betrieben kaum ausgeschöpft. Hier geht es doch wirklich darum, neue Freiheiten zu schaffen, die über das System der „repressiven Toleranz" hinausweisen. Und wer Lenin verstanden hat, weiß auch, daß man nicht einfach den Gesichtspunkt akzeptieren kann, dieser Kampf habe keinen Sinn, solange die Arbeiterschaft nicht zur Veränderung der Gesellschaftsstruktur bereit sei. Es geht eben gerade darum, im Kampf um die Realisierung einer perspektivischen Forderung das Bewußtsein der Arbeiter zu heben, Lichtblitze im Bewußtsein der Arbeiter — wie Lenin sagte — auszunützen, um die Erkenntnis wichtiger Zusammenhänge und Notwendigkeiten zu vermitteln.
Freilich ist dieses Beispiel für die Auffassungen Marcuses nicht wesentlich, da er ja — offenkundig unter dem Eindruck der Verhältnisse in den USA — von der Arbeiterschaft keinen nennenswerten Beitrag mehr zum Sturz des verlogenen Systems erwartet.

Hoffnung in der Hoffnungslosigkeit

Diesen Sturz hält Marcuse für absolut notwendig. Die Gleichstellung von Ost und West verflüchtigt sich, und die Kritik der modernen Industriegesellschaft wird eindeutig Kritik des modernen Kapitalismus, wenn wir lesen: „Zunehmende Irrationalität des Ganzen, Verschwendung und Restriktion der Produktivität, das Bedürfnis nach aggressiver Expansion, die vollständige Bedrohung durch Krieg, verschärfte Ausbeutung, Entmenschlichung". *) Und die Alternative ist eine sozialistische, wenn auch Marcuse im allgemeinen den Begriff vermeidet: „Dasein in freier Zeit auf der Basis befriedigter Lebensbedürfnisse", „Geplante Nutzung der Ressourcen zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse bei einem Minimum an harter Arbeit, die Umwandlung der Freizeit in freie Zeit, die Befriedung des Kampfes ums Dasein". Die Umwälzung besteht darin, fügt Marcuse hinzu, das Reich der Notwendigkeit vernünftig zu organisieren, die Technik von ihren ausbeuterischen Zügen zu befreien, schrittweise die Macht als treibendes Motiv auszuschalten und zu verringern, die Massen in viele Individuen zu verwandeln und bei Neubestimmung der Bedürfnisse — wie segensvoll wäre die Abschaffung der Reklame und des Fernsehens, seufzt Marcuse — die Vorrechte der Privatsphäre wieder herzustellen, wobei die soizale Kontrolle über Produktion und Verteilung entscheidend sein müßte.
Ohne über Details diskutieren zu sollen — es ist die Notwendigkeit einer sozialistischen Alternative, die Marcuse unterstreicht. Und er wird deutlicher, wenn er von jenen Sternstunden der Menschheit spricht, in denen kurze Explosionen die Kontinuität von Ungerechtigkeit und Grausamkeit durchbrachen. Marcuse nennt als Beispiele nach der englischen und fran-

*) Der eindimensionale Mensch, Seite 263.

zösischen bürgerlichen Revolution die chinesische und kubanische Revolution — es ist für die Gedankenwelt Marcuses typisch, daß ihm die Oktoberrevolution nicht über die Feder kommt. Marcuse zögert auch nicht, von der Möglichkeit zu sprechen, im Kampf gegen das verlogene System der repressiven Toleranz vom Widerstandsrecht bis zum Umsturz Gebrauch zu machen, falls sich die gesetzlichen Mittel als unzulänglich erweisen sollten, und macht sich sehr treffend über jene lustig, die Lektionen über Gewaltlosigkeit erteilen, wobei freilich Marcuses Lektion über die Möglichkeit der Anwendung von Gewalt recht allgemein und verschwommen bleibt.

Aber das hängt wohl mit den Vorstellungen zusammen, die Marcuse von jenen Kräften hat, die das „wahre Bewußtsein gegen die Irrationalität des Bestehenden" und die Hoffnung auf die notwendige geschichtliche Alternative in der allgemeinen Hoffnungslosigkeit verkörpern. Diese Vorstellungen tragen unleugbar den Stempel amerikanischer Verhältnisse; Marcuse hält sie jedoch für alle entwickelten kapitalistischen Länder für richtig.

Wir sprachen schon davon: Marcuse betrachtet die Arbeiterklasse nicht mehr als Faktor und Subjekt der Revolution. Nur wenn sie das Bewußtsein der Irrationalität der bestehenden Gesellschaft und der Verlogenheit der repressiven Toleranz erlangte, könnte sie ein Element der negierenden Praxis werden. Marcuse zweifelt an dieser Möglichkeit. Die einzige Chance sieht er in etwaigen Konflikten, die im Kampf der Arbeiter gegen die Auswirkungen der Automation entstehen könnten, also im Kampf gegen den Fortschritt der Technologie, die nach Marcuse die Grundlage der Herrschaft in der modernen Industriegesellschaft bildet. Wirklich revolutionäre Potenzen sieht Marcuse vor allem bei jenen Schichten, „die die menschliche Basis der Pyramide bilden — die Außenseiter und die Armen, die Arbeitslosen und die Arbeitsunfähigen, die verfolgten farbigen Rassen, die Insassen von Strafanstalten und Irrenhäusern". *) Sie stehen außerhalb des Systems und seiner Spielregeln, sie bilden eine Opposition von außen, wenn auch noch ohne revolutionäres Bewußtsein.

Die Revolten im Sommer dieses Jahres, in denen oft weiße Arbeitslose an der Seite der Neger kämpften, scheinen in mancher Hinsicht die Vorstellungen Marcuses zumindest für die Verhältnisse in den USA zu bestätigen, wenn es auch für diese Kämpfe bedeutsam war, daß an ihrer Spitze gerade jene Neger standen, die im industriellen Norden leben, und nicht jene des rückständigeren Südens — ganz zu schweigen davon, daß auch diese Kämpfe nicht jene Vereinigung der am meisten ausgebeuteten Kräfte der Menschheit und der am weitesten fortgeschrittenen kritischen Intelligenz verspüren ließen, in der Marcuse die große Chance der Weltgeschichte sieht. Denn die führende Rolle bei der „Umkehrung des Trends" räumt Marcuse jenen Menschen ein, die gelernt haben, rationell und autonom zu denken, jener kleinen Anzahl von Intellektuellen, die das falsche Bewußtsein durchleuchten, die, zerstreut und isoliert, an kleinen Stellen und in kleinem Rahmen Raum schaffen für die Reflexion, durch radikale Kritik und Diskreditierung des Systems der repressiven Toleranz die Voraussetzungen für den intellektuellen Umsturz hervorbringen. Der Fortschritt der Freiheit hänge mehr denn je vom Fort-

*) Der eindimensionale Mensch, Seite 73.

schritt im Bewußtsein der Freiheit ab. Marcuses Sympathien gehören vor allem den Studenten, die auf politischem Gebiet und in sexuellen Fragen zum Ausdruck bringen, daß sie die Spielregeln des Systems nicht anerkennen, jenen Wissenschaftlern in den USA, die sich weigern, für den Staat oder irgendeinen Trust Hilfe zu leisten, und sich an kleinen Stellen Stätten der Autonomie sichern.

Die „kritische Theorie" — mit diesen Worten umschreibt Marcuse vor allem den Marxismus — wird durch die Notwendigkeit einer geschichtlichen Alternative bekräftigt. Sie begreift die Möglichkeiten und Notwendigkeiten, aber die Praxis entspricht ihr nicht; die dialektischen Begriffe erweisen sich als hoffnungslos, weil der Arbeiterklasse ein richtiges Bewußtsein als Voraussetzung der richtigen Praxis fehlt. Die richtige Theorie findet in der Arbeiterklasse keinen Adressaten, hat der deutsche Soziologe Habermas schon geschrieben.

Ist sie dann überhaupt richtig? Und kann sich die „kritische Theorie" mit einigen Grundsätzen begnügen, ohne die Möglichkeit und Notwendigkeit der „Umkehrung des Trends" auch auf der Grundlage der veränderten Verhältnisse nachweisen zu können? Die Theorie bleibt negativ, schreibt Marcuse, weil sie nichts verspricht und keinen Erfolg zeigt — letzteres dürfte er wohl nur auf die entwickelten kapitalistischen Länder beziehen. Aber ist dort alles geschehen, um die Theorie jener Entwicklung anzupassen?

Wir sehen die schwächste Seite der Überlegungen Marcuses darin, daß diese völlig frei sind von dem Versuch, gerade diese Aufgabe zu lösen, und sich mit der Illusion begnügen, daß man die Gesellschaft vielleicht von ihren Randsteigen her verändern könne; denn in Westeuropa gibt es keine Neger.

Probleme und Perspektiven

Marcuse rollt Probleme auf, die einer ernsten Diskussion bedürfen. Seine Kritik der Verlogenheit der bürgerlichen Demokratie ist blendend, schonungslos und geistreich, aber sie enthält Unschärfen und Unbestimmtheiten, weil die Klassenbedingtheit dieser „repressiven Toleranz" gerade noch erwähnt wird, vom Großkapital und von den Monopolen aber kaum die Rede ist. Man muß nicht unbedingt die großartige Studie von C. Wright Mills über die Machtelite in den USA kennen, über die Verstrickung und Verflochtenheit von Staat, Wirtschaft und Armee, um den Einwand geltend zu machen, daß die Manipulierung in der Industriegesellschaft, die Rolle der Meinungsfabriken und die Kontrolle der öffentlichen Meinung in der eindimensionalen Gesellschaft nicht losgelöst von den Monopolen analysiert werden kann. Manager und Techniker bleiben trotz unleugbarer Autonomien Vollzugsorgane einer Gesellschaftsschicht, deren Macht eingeschränkt und überwunden werden muß, wenn jene sozialistische Zielsetzung erreicht werden soll, zu der sich auch Marcuse bekennt. Unbestimmtheiten in der Analyse machen auch eine klare Ausrichtung des Kampfes unmöglich. Hier liegt die Bedeutung erkämpfter Nationalisierungsmaßnahmen, die Hand in Hand mit Formen der Arbeiterkontrolle gehen müßten, denn die Grundtatsache bleibt: Vergesellschaftung der Produktionsmittel bedeutet noch nicht Sozialismus, aber ohne sie gibt es keinen Sozialismus.

Auch die gelegentliche Gleichstellung der „Industriegesellschaft" in Ost und West erschwert die Präzisierung der revolutionären Praxis, die

Marcuse fordert. Unbestreitbar schaffen die Industrialisierung und die gewaltige Entwicklung der Technik Probleme, die nicht unbedingt in Ländern mit verschiedenen Gesellschaftstrukturen verschieden sein müssen. Dennoch stellen sich die Aufgaben der Demokratisierung, des Kampfes um wirkliche Toleranz, die Auswirkungen der Automation usw. in anderer Form in jenen Ländern, in denen die entscheidenden Produktionsmittel den Kapitalisten entzogen worden sind. Man kann den Hinweis auf die gewiß sehr ernste Problematik der Bürokratie nicht zum Zaubermittel machen, das eine differenzierte Analyse überflüssig macht.

Es scheint uns daher kein Zufall, daß bei Marcuses Berufung auf die „kritische Theorie" die entscheidende Erkenntnis von der Zuspitzung des Widerspruchs zwischen dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion und dem privaten Eigentum an den Produktionsmitteln fehlt. Aber dieses Phänomen, das im Staatsmonopolkaptialismus auf überwältigende Weise die „kritische Theorie" bekräftigt und den Anachronismus, die Überlebtheit und Sinnlosigkeit des kapitalistischen Besitzes an Produktionsmitteln bestätigt, ist für die sozialistische Zielsetzung von gewaltiger Bedeutung. Sie rechtfertigt im übrigen eine Strategie, die sich auf die Erkämpfung der Arbeiterkontrolle und der Mitbestimmung der Arbeiter in den Betrieben konzentriert, auch wenn große Teile der Arbeiter noch nicht das falsche Bewußtsein der Industriegesellschaft überwunden haben.

Die Freiheiten der Vergangenheit genügen nicht, schreibt Marcuse, man muß neue erkämpfen. Wir sprachen schon davon, daß man nicht auf die Freiheiten der Vergangenheit, auch wenn diese weitgehend ihres Inhalts beraubt sind, verzichten kann — man könnte sonst gerade jenen Gruppierungen und Bestrebungen Vorschub leisten, deren Ziel es ist, sie abzuschaffen. Und beweisen nicht diese Bestrebungen, daß diese Freiheiten, auch in ihrer eingeschränkten, gestutzten und ausgehöhlten Form, nicht gleichgültig sind? Die neuen Freiheiten aber — worin sollen sie bestehen? Hier hat Gramsci ohne Zweifel tiefer gesehen, als er als eines der Merkmale der Unzulänglichkeit der bürgerlichen Demokratie die Tatsache bezeichnet hat, daß der Staatsbürger nicht als Produzent gewertet wird. Es ist dies in der Tat eine der augenfälligsten Ausdrucksformen der Entfremdung, daß die Menschen auf dem Arbeitsplatz, auf dem sie den Großteil ihrer Zeit verbringen und den Großteil ihrer Energie verausgaben, keine nennenswerten Kontroll- und Mitbestimmungsrechte haben. Die Überwindung dieses Zustandes ist eine Voraussetzung, um die arbeitenden Menschen zur führenden Kraft der Gesellschaft zu machen. Die Automation, deren Auswirkungen wesentlich komplizierter sind, als Marcuse sie sieht, verschärft nur diese Problematik durch die erhöhte Qualifizierung vieler Arbeiter, durch die Notwendigkeit eines erhöhten Bildungsgrads für große Teile der Arbeiter und Angestellten.

Hier stoßen wir freilich auf die dornige Frage, die bei Marcuse nicht zum erstenmal aufgerollt wird: Spielt die Arbeiterklasse im allgemeinen und in den entwickelten kapitalistischen Ländern im besonderen überhaupt noch eine fortschrittliche Rolle? Ist sie nicht in den entwickelten kapitalistischen Ländern rettungslos in das System integriert? Bei Marcuse geben sich verschiedene Theorien ein Rendezvous: die Überzeugung chinesischer Kommunisten, daß das Dorf die Stadt erobern

wird und in der Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Kapitalismus die rückständigen Länder Asiens, Afrikas und Lateinamerikas die entscheidende Rolle spielen werden; die Auffassungen Fanons, daß das Proletariat in den kolonialen und halbkolonialen Ländern eine privilegierte Schicht darstellt und daß lediglich die Bauern im Bunde mit jenen Schichten des Lumpenproletariats, die sich im Kampf veredeln, die antikoloniale Revolution durchführen können; die Strategie kubanischer Kommunisten, als deren Sprecher Regis Debray die These verficht, daß in Lateinamerika die Revolution von den Bergen in die Stadt kommen muß, weil die Stadt auch die Arbeiterbewegung verweichlicht und korrumpiert; schließlich die Thesen Carmichaels, der auf der Konferenz von Havanna verkündete, daß die Neger sich nichts von den weißen Arbeitern der kapitalistischen Länder erwarten, usw.

Marcuse geht von den Verhältnissen in den USA aus und feiert die Einheit der Ghettos und Slums der reichen Länder mit den Vietnams der „dritten Welt". Wir glauben nicht, daß die Länder der „dritten Welt" auf die Solidarität der Arbeiterbewegung der kapitalistischen Länder verzichten können, um jene „Umverteilung des Reichtums" zu erwirken, die Fanon fordert. Immerhin — es handelt sich um ein wirkliches Problem, das man nicht einfach mit einem Hinweis auf die „kritische Theorie" abtun kann, zumal die Funktion der Intellektuellen als „Bindegewebe der Nation" (Gramsci) in der Arbeiterbewegung die längste Zeit sträflich unterschätzt worden ist. Aber ohne Rückendeckung der Arbeiterklasse kann keine „Umkehrung des Trends" erfolgen, die ja — wie auch Marcuse schreibt — die soziale Kontrolle der Produktion erheischt. Außenseiter der Gesellschaft, Ausgestoßene des Systems können gewiß großartige Revolten auslösen, niemals Revolutionen. Die schwierige Aufgabe besteht eben darin, jene Lösungen, Losungen und Etappenziele zu finden, die die arbeitenden Menschen, deren Zahl ständig steigt, an „transzendierende" Zielsetzungen heranführen — der bloße Boykott des Systems, der ja kaum über die Worte hinausgehen kann, tut dem System nicht weh. Auch die „Hippies" — sie berufen sich gelegentlich auf Marcuse —, die die Spielregeln der „repressiven Toleranz" nicht respektieren, werden von den Machthabern des Systems bloß als Spiel gewertet, dessen Regeln ihnen nicht weh tun.

Marcuse verfährt schonungslos mit allen Ideologien, die das System nicht transzendieren, die nicht zum Nachdenken über die Notwendigkeit und Möglichkeit seiner Ablöse anregen und sich auf den Boden des Bestehenden stellen usw. Uns scheint, daß er bei dieser Kritik manchen Denkern und Gedanken unrecht tut. Aber da seine Analyse des Systems nicht immer sehr korrekt ist, da er die revolutionäre Aufgabe, auch in unserer Zeit und in unserer Welt Formen des revolutionären Kampfes zu finden, wenn auch mit radikalen Worten, aufgibt, könnte er sich den Einwurf und Vorwurf einwirtschaften, daß auch seine Auffassungen integriert werden können, daß sie den Monopolen nicht allzu weh tun — zumal diese kaum genannt werden.

Allerdings gilt dies nur für die zitierten Bücher, Übersetzungen von Werken, die in den USA vor einigen Jahren erschienen sind. In den letzten Publikationen Marcuses gibt es deutliche Präzisierungen, vor allem in der Juli-Nummer des „Kursbuch", in dem Marcuse auch klar unterstreicht, „daß die Chance der Befreiung dort liegt, wo die Produktionsmittel vergesellschaftet sind. Die politische Ökonomie der so-

zialistischen Länder bedarf des Friedens, nicht der aggressiven Expansion"; in mancher Hinsicht ist auch das sonst nicht sehr glückliche Interview, das Marcuse dem „Spiegel" gewährt hat (21. August), konkreter. Marcuse erwähnt ausdrücklich das Großkapital, allerdings mit einer gewissen Unschärfe, wenn er das etablierte System, das es zu stürzen gilt, als „die großen Konzerne, ihre Publizisten, Politiker und Konsumenten" bezeichnet. In diesem Interview heißt es auch in bestechender Selbstironie: „Die Macht kann es sich leisten, daß ich da herumgehe und alles sagen kann, weil sie ganz genau weiß, sie braucht vor dem Professor keine Angst zu haben." Gegenüber anderen „transzendierenden" Kräften ist die Macht ja weniger großzügig.

Bleibt freilich die große Vision einer intellektuellen und moralischen Umwälzung, die auch die unsere ist, „weil die moderne Industriegesellschaft einen Punkt erreicht hat, wo neue Menschen nicht nur möglich, sondern auch notwendig sind". Die Revolution reift im Gehirn des Philosophen, hatte der junge Marx geschrieben. Auch in den Vorstellungen des Professors Marcuse, die wir zum Teil für unzulänglich und unrichtig halten.

HELMUT HOLZHEY, SCHWERZENBACH/SCHWEIZ

Psychoanalyse und Gesellschaft — Der Beitrag Herbert Marcuses*

Übersicht: Vorgestellt wird Herbert Marcuses Interpretation des Verhältnisses von Psychoanalyse und Gesellschaft. Marcuse konstatiert das „Veralten" der psychoanalytischen — vom Konzept der Vermittlung antagonistischer psychischer Instanzen bestimmten — genetischen Theorie des Individuums, da die Fortentwicklung der Industriegesellschaft zu einer Entmachtung der Familie als Sozialisationsagentur führt und damit die sozialpsychologischen Bedingungen der Individuation tendenziell eliminiert. Für das heutige Verhältnis von Individuum und Gesellschaft gibt eher Freuds Massenpsychologie das Paradigma ab. Die Ungleichzeitigkeit der Freudschen Psychologie aber bezeugt den repressiven Charakter des „Fortschritts" und läßt sie zur kritischen Theorie werden. Sie soll helfen, nicht nur die vergangene Gestalt der Freiheit und Individualität, sondern eine noch unbekannte Freiheit jenseits des geltenden Realitätsprinzips zu gewinnen.

Verschiedene Problemstellungen

Im Themenkreis „Psychoanalyse und Gesellschaft" lassen sich unterschiedliche Fragestellungen verfolgen. Es scheint etwa der Klärung bedürftig, ob und wie individualpsychologische Einsichten für das Verständnis gesellschaftlicher Prozesse fruchtbar zu machen sind. Jede Antwort auf diese Frage hängt von der Vorentscheidung ab, in bezug auf welche Eigenschaften Individuum und Gesellschaft vergleichbar sein oder übereinkommen sollen. Unter dem Gesichtspunkt der Operationalisierung bietet es sich z. B. an, Individuum und Gesellschaft je als ein selbstregulierendes System aufzufassen. Die Modellbildung wird dadurch kompliziert, daß es sich natürlich nicht um voneinander unabhängige Systeme handelt. Damit ist schon das zentrale Problem innerhalb des Themas „Psychoanalyse und Gesellschaft" berührt: die Bestimmung des *Verhältnisses* von Individuum und Gesellschaft. Es stellt sich auch und gerade dann, wenn aus ideologiekritischen und wissenschaftstheoretischen Erwägungen die Einführung eines operationellen Bezugsrahmens in Psychologie und Soziologie als fragwürdig erscheint[1]. So betont Th. W. Adorno, daß die Divergenzen zwischen psychologischen und soziologischen Erkenntnisweisen nicht bloß eine Frage der Wissenschaftsorganisation darstellen (Wahl des geeigneten „frame of refer-

* Bei der Redaktion eingegangen am 25. 7. 1969.

1 Adorno, 1955, 11 ff. (bes. 23); Habermas, 1968 a, 307 ff. (Kritik am Modell des selbstgeregelten Systems in der *Psychologie*); Habermas, 1968 b, 82 ff. (selbstgeregelte Systeme als Modell *gesellschaftlicher* Organisation).

ence"), sondern auf den realen Widerstreit zwischen Individuum und Gesellschaft zurückverweisen. J. Habermas führt diesen Ansatz auf der Ebene der wissenschaftstheoretischen Betrachtung selbst durch, indem er am Beispiel der Psychoanalyse den Typus einer Wissenschaft entwickelt, die methodisch auf *Selbstreflexion* gegründet ist und sich damit *als Wissenschaft* die Lösung jenes Widerstreits, nämlich die Befreiung des Subjekts „aus der Abhängigkeit von hypostasierten Gewalten" zur Aufgabe setzt. „Kritische" Gesellschaftstheorie gehört zum selben Wissenschaftstypus und wird in Analogie zur Psychoanalyse konzipiert[2].

Nach diesen einführenden Hinweisen muß die gewählte Themaformulierung „Psychoanalyse und Gesellschaft" bei schärferem Zusehen bereits Verwunderung auslösen. Ist es denn sinnvoll, statt *Individuum* und Gesellschaft bzw. Psychoanalyse und Gesellschafts*wissenschaft* einander gegenüberzustellen, eine Verhältnisbestimmung von Psychoanalyse und *Gesellschaft* zu versuchen? Wenn mit dieser Formulierung eine gesonderte Fragestellung umrissen sein soll, dann muß sie sich von den bisher berührten Fragestellungen inhaltlich unterscheiden. In der Tat läßt sich das Thema „Psychoanalyse und Gesellschaft" auch so verstehen, daß eine *Ortsbestimmung der Psychoanalyse in der Gesellschaft* verlangt wird. Was damit gemeint ist, fordert Verdeutlichung.

Zunächst eine ganz allgemeine Überlegung. Was auch immer unter „Gesellschaft" zu verstehen ist und mit welchen Methoden auch immer gesellschaftliche Erkenntnis gesucht wird — befragt ist in *dieser* Problemstellung nicht so sehr die Gesellschaft als die Psychoanalyse. Sie verliert hier ihre selbstverständliche Geltung, die vorausgesetzt wird, wenn es bloß um die Frage ihrer *Anwendbarkeit* auf gesellschaftliche Phänomene geht.

Von welcher Position her, mit welchen Mitteln, aus welchen Absichten ist die selbstverständliche Geltung der Psychoanalyse in Frage zu stellen, wie also die Beziehung zwischen Psychoanalyse und Gesellschaft bei diesem Problemansatz konkret zu interpretieren? Anstelle allgemeiner Erwägungen bietet sich ein bereits vorliegender Versuch, den Ort der Psychoanalyse in der Gesellschaft zu bestimmen, für das Studium dieser Fragen an: die Arbeiten *Herbert Marcuses* (vgl. die Bibliographie). Sie sind dem zuletzt genannten Problemkreis gewidmet — selbstverständlich nicht ohne Thesen zur Anwendbarkeit psychoanalytischer Erkenntnisse auf gesellschaftliche Prozesse und Thesen zum Verhältnis psychoanalytischer und soziologischer Methodik zu beinhalten.

---

[2] Habermas, Erkenntnis und Interesse, in: 1968 b, 155 ff.; ausführlicher in 1968 a, 262 ff. Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie ebd., 332 ff.

Helmut Holzhey

Das Veralten der Psychoanalyse

1. Der Ansatz Marcuses

Schon die Einleitungssätze des 1963 gehaltenen Vortrags „Das Veralten der Psychoanalyse" (1965) vermitteln wesentliche Aspekte von Marcuses Position. Unter „Psychoanalyse" ist hier wie in allen Beiträgen Marcuses zum Thema die psychoanalytische Theorie zu verstehen (1955, 13).

Marcuse geht wohl gelegentlich auch auf die therapeutische Praxis ein, aber immer nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung zur Theorie. Psychoanalytische Theorie — das ist die Theorie *Freuds*. Ihre Weiterentwicklung in den freudianischen Schulen wertet Marcuse durchweg negativ als „revisionistisch". Es ist aber beileibe nicht die Freudsche Theorie in ihrem vollen Umfang, die Marcuse interessiert, sondern seine „Metapsychologie . . ., seine späte Triebtheorie, seine Rekonstruktion der Vorgeschichte der Menschheit" (1955, 12), also gerade jene Konzeptionen, die *nach* Freud zum großen Teil wieder preisgegeben worden seien. Von diesem Ausschnitt der Freudschen Theorie (der im folgenden immer gemeint sein soll, wenn von Psychoanalyse, psychoanalytischer Theorie oder Freudscher Theorie die Rede ist) bzw. von einigen ihrer „Grundannahmen" behauptet nun Marcuse, sie seien „veraltet". Eine Theorie kann als veraltet betrachtet werden, wenn sie durch neue theoretische Einsichten bezüglich desselben Gegenstandes überholt ist. Die neuen Einsichten mögen die alte Theorie dabei ergänzen oder ersetzen. Im letzteren Falle gilt sie als falsch. Eine Theorie kann aber auch dadurch veralten, daß sich ihr Gegenstand verändert, sie also auf den veränderten Gegenstand nicht mehr anwendbar ist. Sie bleibt richtig bezüglich *ihres* Gegenstandes, eines Gegenstandes, der aber gegenwärtig empirisch nicht mehr anzutreffen ist, weil er sich verändert, d. h. wesentliche Eigenschaften gewechselt hat. Das trifft nach Marcuse auf das psychische System zu. Das psychoanalytische Modell dieses Systems ist insofern veraltet, als sich das System gewandelt hat; es beschreibt und erklärt nicht mehr oder nur unzureichend dieses gewandelte System. Nichts scheint dann wissenschaftskonformer zu sein als die Revision des Modells. Durch sie wird die Wahrheit des alten Modells, d. h. seine Eignung, das psychische System zu erfassen, in der Tat „entkräftet". Es behält nur eine „historische" Wahrheit, insofern es auf das seinerzeit vorliegende psychische System zutraf. Die scheinbar selbstverständlichen Konsequenzen: Revision des Modells, Entkräftung der Wahrheit des Freudschen Modells, die *wir* aus Marcuses Behauptung eines Veraltens

der psychoanalytischen Theorie Freuds gezogen haben, zieht *Marcuse* nicht. Er behauptet: „Die Wahrheit der Psychoanalyse wird dadurch nicht entkräftet" und am Schluß des Vortrages „Was veraltet ist, ist deswegen nicht falsch" (1965, 105). Der letzte Satz verbietet den Ausweg, hier bloß die historische Wahrheit der Freudschen Theorie behauptet zu finden. Die veraltete Theorie als solche, d. h. diejenige Theorie, die das psychische System nicht mehr zu beschreiben und zu erklären vermag, ist „wahr". Die Behauptung ihrer „Wahrheit" kann sich also nicht auf ihre Erklärung psychischer Vorgänge, auf ihre Konsistenz usw. Ja, worauf dann? Wir halten zunächst fest, daß es Marcuse offensichtlich nicht um eine wissenschaftstheoretische Betrachtung der Psychoanalyse geht.

Die Veränderung des Gegenstandes der psychoanalytischen Theorie besteht nach Marcuse darin, daß „das ‚Individuum' als die Verkörperung von Es, Ich und Über-Ich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit" durch „ein soziales Atom ersetzt" ist (1965, 85, 1955, 97 f.). Die Diskussion dieser These wird vielleicht Licht in die Behauptung der „Wahrheit" der veralteten Freudschen Theorie bringen und allgemeiner zeigen, unter welchem Gesichtspunkt überhaupt Marcuse diese Theorie betrachtet.

Veränderung vollzieht sich „in der gesellschaftlichen Wirklichkeit". Sie betrifft Instanzen, die für die Entwicklung des Individuums von entscheidender Bedeutung sind, in erster Linie die Vaterinstanz und die Institution der Familie. In dem 1956 gehaltenen Vortrag „Trieblehre und Freiheit" heißt es:

> „Der jungen Generation wird das Realitätsprinzip weniger durch die Familie als außerhalb der Familie beigebracht; die gesellschaftlich nützlichen Verhaltensweisen und Reaktionen lernt sie außerhalb der geschützten Privatsphäre der Familie. Der moderne Vater ist kein sehr effektvoller Repräsentant des Realitätsprinzips ...: der Kampf gegen den Vater büßt viel von seiner entscheidenden psychologischen Bedeutung ein" (1957 a, 21).

Abgesehen davon, ob die von Marcuse beigebrachten wirtschaftlichen und politischen Realfaktoren für diese Entwicklung allein maßgebend sind (1965, 88), abgesehen auch davon, ob die behauptete Entwicklung nach dem Alter der Heranwachsenden und nach der jeweiligen kulturellen Umwelt differenziert beurteilt werden müßte, interessieren uns die *Konsequenzen* des angenommenen Funktionszerfalls der Familie. Wenn nicht der Vater, so müssen ja andere Kräfte die „psychische Vergesellschaftung" leisten. Die Gesellschaft selbst dirigiert das entstehende Ich, und zwar *unmittelbar*, nämlich „durch Massenmedien, Schul- und

Sportgruppen, Banden von Jugendlichen usw." (ebd. 88, vgl. auch 95). Es wird damit „vorzeitig sozialisiert" (1955, 98; vgl. 1965, 89).
Marcuse diagnostiziert in der individuellen Entwicklung einen unmittelbaren Einfluß der Gesellschaft, der an die Stelle ihres mittelbaren Einflusses über den Vater getreten ist. Die Konsequenzen dieser Wandlung ergeben sich in ihrer vollen Schärfe erst, wenn man sich vergegenwärtigt, daß „Einflüsse" nicht auf ein fertiges Ich erfolgen, sondern das Ich in der Einflußnahme „von außen" und seiner Stellungnahme dazu erst entsteht. Das Ich selbst „ist der lebendige Prozeß der Vermittlung" (1965, 88). Während die Auseinandersetzung mit dem Vater nicht nur Vermittlung erlaubt, sondern geradezu fordert, räumt der „unmittelbare" gesellschaftliche Einfluß der individuellen Psyche keinen Lebensraum ein, das Ich „schrumpft" (ebd. 89), weil die Bildung des Über-Ichs „das Stadium der Individualisierung" überspringt (1955, 98); statt Vermittlung erfolgt *Identifikation.*
In „Trieblehre und Freiheit" spricht Marcuse von der „Verdinglichung und Automatisierung des Ichs":

„Die bewußten Prozesse der Auseinandersetzung werden mehr und mehr ersetzt durch unmittelbare, fast körperliche Reaktionen, bei denen das begreifende Bewußtsein, das Denken und selbst das eigene Fühlen eine sehr geringe Rolle spielen. Es ist, als ob der freie Raum, der dem Individuum für seine psychischen Prozesse zur Verfügung steht, sehr viel beengter geworden ist; so etwas wie eine individuelle Psyche, mit ihren eigenen Ansprüchen und Entscheidungen, kann sich nicht mehr entfalten; der Raum ist besetzt von öffentlichen, gesellschaftlichen Mächten" (1957 a, 20).

Das derart entindividualisierte „Ich" identifiziert sich mit allen anderen „Ichs" und läßt sich von den öffentlichen Mächten bestimmen, die die Realität verkörpern, die das „Ich" anerkennen muß. Marcuse nennt diesen Vorgang

„... eindimensionale, statische Identifikation des Individuums mit seinesgleichen und dem verwalteten Realitätsprinzip" [3].

2. *Zur Methode*

Methode und Berichtigung von Marcuses Analyse der Wandlung des psychoanalytischen Gegenstandes zum „sozialen Atom" bedürften eingehender Diskussion. Sie kann, abgesehen von einigen Bemerkungen zur Methode, hier nicht erfolgen.
Marcuses Analyse der psychischen Einzelwirklichkeit von heute orientiert sich an *Freuds Massenpsychologie.* Die Kennzeichen des Gliedes in

[3] 1965, 89. Zum Begriff der Eindimensionalität siehe Marcuse, 1964. Vgl. u. a. Berndt, H. und R. Reiche, 1968, 106.

der Masse sind Kennzeichen des „Individuums" schlechthin geworden. Deshalb ist die an der Individualpsyche und nicht an der Kollektivpsyche entwickelte Psychoanalyse veraltet. Zwischen Kollektiv- und Individualpsychologie bestand nach Marcuse auch schon bei Freud eine Differenz:

„Nun hat Freud selbst die Psychoanalyse auf Bedingungen angewandt, unter denen sein klassisches Modell der Herausbildung des Ich ohne wesentliche Einschränkungen hinfällig schien" (1965, 90).

Diese Bedingungen sind die regressiven Merkmale der Individuen bei der Entstehung von Massen. Sie lassen sich „in den fortgeschrittenen Bereichen der Industriegesellschaft" *durchgängig beobachten* (ebd. 92).

3. Die Analyse der Massengesellschaft

Gegen Freuds Massenpsychologie — soweit wie möglich als Interpretation der modernen Massengesellschaft adaptiert — trägt Marcuse nun aber analoge Einwände wie gegen sein individualpsychologisches Konzept vor. „Freuds Konzeption verlangt einen Führer als vereinigende Kraft sowie Übertragung des Ichideals auf den Führer als Vaterimago" (ebd. 95); aber ebensowenig wie noch der *Vater* das Individuum, lenkt ein *Führer* die moderne Massengesellschaft (die allerorts auftretenden „Führer" sollen nicht dem Freudschen Bild entsprechen). Wir haben hier eine zentrale These Marcuses vor uns, die für das Verständnis seiner weiteren Argumentation Schlüsselwert besitzt. Sie besagt genauer betrachtet:

— Die modernen Väter sind nicht „Väter", die die Züge des Urvaters tragen; entsprechend fehlen den modernen Geführten wesentliche Schicksalsmomente der vom Urvater verfolgten „Söhne".

— Gesellschaftliche Leitideen, die sich nach Freud in „sekundären Führern" verkörpern, herrschen in der modernen Gesellschaft, ohne sich in Personen darstellen zu müssen; wo libidinöse Bindungen die Beherrschten an das herrschende Prinzip und aneinander ketten sollen, werden häufig genug zwar Personen („Star-Führer") vorgeschoben, doch beweist ihre Vertauschbarkeit gerade, daß sie nicht „Väter"-Qualitäten haben.

— Statt eines „Führers" beherrscht ein anonymer Produktionsapparat die moderne Industrie- und Massengesellschaft (genaueres 1965, 97 f.; 1955, 99 f.). Die Ersatzfiguren des Vaters sind depersonalisiert; Herrschaft hat die Form von Verwaltung (1955, 99).

Mit dieser Gesellschaftsanalyse schließt sich der Kreis von Marcuses Argumentation: Die unmittelbare gesellschaftliche Direktion, die das

werdende Ich erfährt, geht von den Gesetzen des apersonalen Produktionsapparates aus, der der geheime „Herr" der modernen Massengesellschaft ist. Diese Gesetze werden dem Individuum weitgehend ohne väterliche Instanz vermittelt, oft genug, ohne überhaupt als Normen in Erscheinung zu treten, ihre Autorität ist selbst eine anonyme, aber nichtsdestoweniger allmächtige. Die Gesellschaft ist also im doppelten Sinne „vaterlos".

Freuds Theorie ist genau an diesem Punkt veraltet. Sie rechnet nicht mit der vaterlosen Gesellschaft. Sie kann wohl regressive Züge des individuellen Ichs angesichts des Verfalls der Vaterrolle in der Familie erhellen, sie taugt aber gerade nicht zur *Erklärung* dieses Phänomens, nämlich aus der Struktur der modernen führer- = vaterlosen, aber keineswegs herrschaftslosen Gesellschaft.

„Die Gesellschaft ist über die Stufe hinaus, auf der die psychoanalytische Theorie das Einwandern der Gesellschaft in die seelische Struktur der Individuen erhellen und dadurch die Mechanismen sozialer Kontrolle *in* den Individuen aufdecken konnte" (1965, 96 f.).

Damit ist das Veralten der Psychoanalyse angesichts grundlegender gesamtgesellschaftlicher Veränderungen präzis umschrieben. — Es ist ja dieser Gesichtspunkt, auf den es jetzt ankommt; daß Marcuse bleibende Einsichten Freuds für die Erklärung auch modernster Erscheinungen statuiert, sei wenigstens vermerkt [4].

4. Die praktisch-normative Funktion der Psychoanalyse

Unter welchem Gesichtspunkt konstatiert Marcuse das Veralten der Psychoanalyse? Er spricht zu Beginn seiner Arbeit vom *historischen* Faktor der Freudschen Konzeption (1965, 86). D. h.: für gewisse Elemente der Freudschen Theorie kann nur noch historische Wahrheit beansprucht werden. Der Grund hierfür ist nicht in einem Mangel der Theorie, sondern in der Historizität ihres Gegenstandes selbst zu suchen. Ein Mangel der Theorie läge erst vor, wenn sie diese Historizität ihres Gegenstandes und damit die Notwendigkeit ihrer eigenen Revision verneinen würde. Will Marcuse aber seiner Feststellung eines historischen Faktors die Bedeutung einer *Kritik* der Freudschen Theorie geben? Das scheint *hier* nicht der Fall zu sein. Im Gegenteil. Die veraltete Theorie als solche soll ja „wahr" sein. Die Feststellung des historischen Faktors hat gerade deshalb ihr Gewicht. Die psychoanalytische Theorie tritt damit in Beziehung zum gesellschaftlichen Prozeß, d. h. zur Geschichte

[4] Vgl. 98 f.: Schwächung des Ichs, Freisetzung aggressiver Energie, „negative" Triebbesetzung des Feindobjektes.

der Gesellschaft und des Einzelmenschen in der Gesellschaft. Ihr Begriff des Menschen ist abhängig von einem bestimmten Punkt, den die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft erreicht hat; man muß vielleicht sogar noch hinzufügen: abhängig von einem bestimmten Punkt der Entwicklung an einem bestimmten Ort (Kulturfaktor). *Das* war aber wohl nun nicht Freuds Meinung; er konzipierte die Psychoanalyse nicht als Geisteswissenschaft, als Wissenschaft von der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit (Dilthey), in der der Mensch als geschichtliches Wesen thematisiert wäre. Deckt nun die Feststellung des historischen Faktors doch einen prinzipiellen Mangel der Theorie auf? Für Marcuse nicht. Aber um welchen Preis? Er vollzieht eine Art kopernikanischer Wendung, er verlangt nicht eine Änderung der Theorie angesichts veränderter Sachverhalte, sondern eine Änderung der Sachverhalte im Sinne der veralteten, aber „wahren" Theorie. Das ist nun zwar allzu spitz und noch dazu unvollständig formuliert. Denn die Bedeutung des Terminus „Theorie" verändert sich bei dieser Wendung. Theorie bekommt eine Funktion, die mit ihrer rein theoretischen Aufgabe in Widerspruch steht, eine *praktisch-normative* Funktion.

„Die Psychoanalyse kann keine politischen Alternativen bieten, aber dazu beitragen, private Autonomie und Rationalität wiederherzustellen."
Psychoanalyse insistiert „auf den individuellen Bedürfnissen und Möglichkeiten, die von der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung überholt worden sind".
„Die Psychoanalyse kann dem Patienten helfen, mit einem eigenen Gewissen und eigenem Ichideal zu leben, was durchaus bedeuten kann — in Absage und Opposition gegenüber dem Bestehenden" (ebd. 105).

Im letztzitierten Satz spricht Marcuse eindeutig von der psychotherapeutischen Praxis (vgl. ebd. 85). Als solche wird die psychoanalytische Theorie in ihrer praktisch-normativen Funktion wohl am ehesten *wirksam;* ich glaube aber nicht, daß Marcuse einfach die therapeutische Praxis meint, wenn er der Psychoanalyse eine praktisch-normative Funktion zuschreibt. Die therapeutische Praxis läßt sich ja von der Theorie leiten; die Theorie gewinnt aber für Marcuse nicht nur eine praktisch-normative Funktion in ihrer therapeutischen Anwendung, sondern hat selbst als Theorie eine *bestimmte* praktisch-normative Funktion. Marcuse überbindet ihr diese praktische Bestimmung *als* theoretischen Gehalt, als ihre „Wahrheit".

5. Die Wahrheit der Psychoanalyse

Der Schlußsatz des Vortrages lautet:

„Die Wahrheit der Psychoanalyse liegt darin, daß sie ihren herausforderndsten Hypothesen die Treue hält" (106).

Die Wahrheit qua praktische Bestimmung der Psychoanalyse besteht in der Treue zu sich selbst. Damit ist zunächst einmal ein antirevisionistisches Bekenntnis ausgesprochen (dessen inhaltliche Bedeutung schon berührt worden ist: die herausforderndsten und also auch die am stärksten von Revision bedrohten Hypothesen sind ja die metapsychologischen). Gewicht erhält der Treueschwur der Psychoanalyse angesichts ihres eigenen Veraltens. Was bewegt da zum Treusein? Nach den ersten Sätzen des Vortrags wird die Wahrheit der Psychoanalyse mit der Veränderung ihres Gegenstandes nicht entkräftet; „im Gegenteil, das Veralten ihres Gegenstandes offenbart das Ausmaß, in dem Fortschritt in der Wirklichkeit Repression gewesen ist" (ebd. 85). Der gesellschaftliche Prozeß, der die Veränderung des psychoanalytischen Gegenstandes mit sich gebracht hat, war ein Prozeß der Unterdrückung und nicht des Fortschritts, was bedeuten wird: der Befreiung. Nicht nur gesellschaftliche Veränderung überhaupt, sondern als Unterdrückung qualifizierte gesellschaftliche Veränderung offenbart sich im Veralten der psychoanalytischen Theorie; sie offenbart sich darin in ihrem ganzen Ausmaß: der vermeintliche Fortschritt war in Tat und Wahrheit derartig repressiv, daß sogar das „Individuum", das Freud in seinem Modell zu beschreiben unternahm, „schrumpfte" bzw. verschwand. Die Wahrheit der veralteten psychoanalytischen Theorie scheint gerade in dieser Offenbarung oder Enthüllung zu bestehen; an ihrer wissenschaftlichen „Unwahrheit" (ihrem Veralten) wird der unterdrückende Charakter der Gesellschaftsentwicklung feststellbar und meßbar. Damit ist ihre praktische Funktion schon deutlicher umrissen — Psychoanalyse ist Gesellschaftskritik, ihre Kategorien „sind selbst gesellschaftliche und politische Kategorien" (ebd. 85). Die Enthüllung repressiver Züge im sogenannten Fortschritt der Gesellschaft hat zu ihrer formalen Bedingung die Einsicht darin, was „wahrer" Fortschritt sein könnte. Marcuse unterstreicht das am Ende seines Vortrags mit aller Deutlichkeit:

> „Wenn die fortschreitende Industriegesellschaft und ihre Politik das Freudsche Modell des Individuums und seiner Beziehung zur Gesellschaft haben hinfällig werden lassen, wenn sie die Kraft des Individuums, sich von den andern abzulösen, ein Selbst zu werden und zu bleiben, untergraben haben, dann beschwören die Freudschen Begriffe nicht nur eine hinter uns liegende Vergangenheit, sondern auch eine neu zu gewinnende Zukunft" (105).

Das bedeutet: psychoanalytische Theorie ist nicht bloß wahr, indem sie den repressiven Charakter gesellschaftlicher Veränderungen offenbart — sie kann vielmehr diese Funktion nur haben bzw. bekommen, weil sie selbst eine „Theorie" wahren Fortschritts, d. h. einer gesellschaftlichen

Entwicklung, wie sie sich abspielen *sollte*, ist bzw. eine solche „Theorie" impliziert. Sie erklärt weniger das, was ist — sie fordert eher das, was sein sollte. *Ihre wissenschaftliche Unwahrheit ist ihre unwissenschaftliche Wahrheit* [5].

Bevor ich der Frage nachzugehen versuche, welche Belege Marcuse für seine praktisch-utopische Auffassung der psychoanalytischen Theorie beibringt bzw. wie er den Freudschen Ansatz ausdeutet, ist ein kurzer *Rückblick* auf das bisher Gesagte angezeigt. Marcuse behauptet *erstens*, daß die gesellschaftliche Entwicklung in den modernen Industrienationen Grundannahmen der Freudschen Theorie zweifelhaft macht, anders ausgedrückt: daß in der Freudschen Konzeption ein historischer Faktor steckt. Die psychoanalytische Theorie ist relativ auf eine geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, durch deren Veränderungen die Erkenntniskraft ihrer Modelle eingeschränkt bzw. negiert wird. *Zweitens* hat sie aber eine praktisch-normative Funktion für die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit, in der sie durch deren Veränderung keineswegs eingeschränkt, sondern eher bestärkt wird. Wie sich zeigen wird, arbeitet Marcuse zur Feststellung und Begründung *dieser* Funktion — zwangsläufig — die vermeintlich nicht-historischen, dem biologisch-psychologischen Basisteil der Freudschen Theorie entnommenen Momente heraus [6]. Der Gegenwart (Wirklichkeit) einer bestimmten Gesellschaftsform, die die Gültigkeit der psychoanalytischen Modelle relativiert, stellt also die Psychoanalyse in Marcuses Augen die Zukunft einer anderen Gesellschaftsform entgegen.

Gesellschaftsentwurf und Psychoanalyse

Es könnte jetzt scheinen, als postuliere Marcuse mit der „Wahrheit" der veralteten Freudschen Theorie auch die Restitution der gesellschaftlichen Zustände, die sie voraussetzt (vgl. 1965, 105). Das wäre ein Mißverständnis, vor dem ein Blick auf die umfänglichere Auseinandersetzung Marcuses mit Freud in „Triebstruktur und Gesellschaft" wie in „Psychoanalyse und Politik" bewahrt.

---

[5] Damit ist kein (negatives) Werturteil ausgesprochen, oder jedenfalls nur vor dem Forum dogmatischer Wissenschafts*gläubigkeit*. Mit der zugespitzten Formulierung soll vielmehr unterstrichen werden, mit welcher Dringlichkeit sich das Problem des Wissenschafts*begriffes* stellt. Auf einen diesbezüglichen Ansatz wurde eingangs hingewiesen: *Habermas'* Untersuchung der spezifischen Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse (s. Anm. 2), die sich aber nach Ausgangspunkt (Freuds frühe Schriften zur Traumdeutung) und Durchführung grundsätzlich von der Marcuseschen Interpretation unterscheidet.

[6] Vgl. 1957 a, 5 und die angedeutete Kritik bei *Habermas*, 1968 a, 346. Dagegen behauptet *B. Willms* („Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts", Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1969), daß die naturwissenschaftliche (physiologische) Komponente der Freudschen Theorie durch Marcuse eliminiert wird (83), moniert aber andererseits, „daß das Triebkonzept eben doch ein biologisch-anthropologisches bleibt" (86).

1. Kritik der Freudschen Kulturtheorie

Ich skizziere zunächst, wie Marcuse die Freudsche Kultur- (Zivilisations-) Theorie darstellt und auslegt. Bedingung der Kultur ist eine grundlegende Modifizierung der vormenschlichen Triebstruktur. Marcuse versteht diese Modifizierung durchwegs als *Unterdrückung* (repression [7]), auch wenn er zwischen Hemmung, Sublimierung und Unterdrükkung in einem engeren, technischen Sinne unterscheidet. Die Modifizierung der Triebstruktur erfolgt auf doppelte Weise: die gehemmte Sexualität hat dauernde Gruppenbeziehungen zur Folge, die gehemmten destruktiven Triebe führen zu Herrschaftsbeziehungen (Herrschaft über Mensch und Natur) (1955, 108). Diese Trieborganisation untersteht dem Realitätsprinzip, zu dem sich das Lustprinzip umgebildet hat (vgl. Freud, 1930, 435); das entscheidende Motiv dieser Umbildung ist die Lebensnot (Ananke) (1955, 22 und 40), die den Menschen zum Lebenskampf zwingt, als dessen wesentliches Element Marcuse immer wieder die *Arbeit* hervorhebt. Die Erscheinungsweisen der ursprünglichen und der modifizierten Trieborganisation sind bekannt und brauchen nicht im einzelnen geschildert zu werden. Ich kann auch auf die Wiedergabe von Marcuses Darstellung der Parallelität ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung verzichten (für ihn ist „Freuds Psychologie des Individuums ihrem eigentlichen Wesen nach Sozialpsychologie" (ebd. 21), die eingangs dieser Arbeit berührte Problematik also nicht relevant). Marcuses eigentliches Problem kommt zum Vorschein, wenn er feststellt, daß Freuds Metapsychologie

> „der brutalen *Tatsache* der Lebensnot etwas zuschreibt, was in Wirklichkeit die Folge einer spezifischen Organisation der Not und eine spezifische Daseinshaltung ist, die durch diese Organisation erzwungen wird" (ebd. 40).

Freuds Verallgemeinerung, „daß *allen* historischen Formen des Realitätsprinzips in der Kultur eine verdrängende (unterdrückende) Organisation der Triebe zugrundeliegt" (ebd. 39), bleibt zwar gültig, sie ist aber nur von empirischer Allgemeinheit, sie darf nicht zu einer biologischen, historisch unveränderlichen Gesetzmäßigkeit hypostasiert werden. Marcuse wehrt sich also dagegen, aus historischen Gegebenheiten eine biologische Notwendigkeit zu machen; anderseits will er die biologische Fundierung der Freudschen Kulturtheorie keineswegs aufheben (ebd. 11 f.). Zum Ausweg aus diesem Dilemma hilft die *Unterscheidung* „zwischen den biologischen und den soziologisch-historischen Trieb-

[7] Neben dieser allgemeinen hat „repression" bzw. nun auch dt. „Repression" die spezifische Bedeutung von Unterdrückung, die als solche nicht oder kaum sichtbar wird, weil sie auf offene Gewaltanwendung oder Triebunterdrückung verzichtet.

schicksalen" (ebd. 40). Während jene *unvermeidliche* Triebeinschränkungen beinhalten, die für den Bestand der Gattung Mensch und ihre Entwicklung im Kampf mit der Natur schlechthin konstitutiv sind, gibt es eine *spezifisch historische und zusätzliche* Triebunterdrückung, die aus der bestimmten Organisation der sozialen Sphäre des Menschen herrührt:

„Diese zusätzliche Lenkung und Machtausübung, die von den besonderen Institutionen der Herrschaft ausgehen, sind das, was wir als *zusätzliche Unterdrückung* bezeichnen" (ebd. 42).

Die Trieborganisation durch zusätzliche Unterdrückung hat, wie schon der Begriff selbst andeutet, eine geringere Tiefe und Beständigkeit als die gewissermaßen „natürliche" Modifikation des Trieblebens in der biologischen Schicht. Sie verdankt sich Faktoren, die nicht der eigentlichen Trieb„natur" des Menschen innewohnen, sondern in bezug auf diese *exogen* sind (ebd. 132). Sie ist also auch leichter zu verändern. Marcuses Interesse gilt nun in besonderem Maße der sozio-historischen Trieborganisation in der zeitgenössischen Kultur. Sie untersteht der gegenwärtigen Form des Realitätsprinzips, die Marcuse als *Leistungsprinzip* bezeichnet,

„um zu betonen, daß unter seiner Herrschaft die Gesellschaft entsprechend der konkurrierenden ökonomischen Leistung ihrer Mitglieder geschichtet ist" (ebd. 49).

Die Annahme, daß das Realitätsprinzip je überhaupt eine materiale Konkretisierung erfährt, ist die logische Konsequenz der Behauptung eines sozio-historischen Triebschicksals, das sich vom fundierenden biologischen Triebschicksal unterscheidet. Zum Verständnis des gesteigerten Ausmaßes zusätzlicher Unterdrückung, die mit der Umbildung des Lust- in das *Leistungs*prinzip verbunden ist, muß die sozio-historische Komponente der „zusätzlichen" Machtausübung im Seelenleben zunächst ganz allgemein charakterisiert werden. Sie geht, wie bereits festgestellt wurde, „von den besonderen Institutionen der *Herrschaft* aus". Während in Freuds Begriff der Herrschaft zwischen biologischen und sozio-historischen Komponenten eben nicht unterschieden wird, konkretisiert Marcuse diese zentrale Differenz gerade im Begriff der Herrschaft, und zwar so, daß er zwischen rationaler Machtausübung und Herrschaft i. e. S. eine Trennlinie zieht.

„Herrschaft ist etwas anderes als rationale Machtausübung. Letztere, die jeder gesellschaftsformenden Arbeitsteilung innewohnt, stammt aus dem Können und beschränkt sich auf die Verwaltung von Funktionen und Einrichtungen, die für die Förderung des Ganzen notwendig sind. Im Gegensatz dazu wird die Herrschaft von einer bestimmten

Gruppe oder von einem Einzelnen ausgeübt mit der Absicht, sich selbst in einer privilegierten Position zu erhalten und seine Macht zu steigern" (ebd. 41).

Während Freud jeden Kulturfortschritt mit organisierter Herrschaft notwendig verbunden sieht, betrachtet ihn Marcuse nur als „unvermeidliches Nebenprodukt" derartiger Herrschaft, in der „die irrationale Lebensnot, der Mangel und die Beschränkung weiter bestehen".

Die Ausformung des Realitätsprinzips zum Leistungsprinzip (vgl. dazu Berndt/Reiche, 1968, 108) muß sich entsprechend in den spezifischen Merkmalen der *modernen Herrschaftsorganisation* darstellen, also — wie schon angedeutet wurde — in der Herrschaft eines anonymen Produktionsapparates. Was sind die Kennzeichen dieser Herrschaft?

Marcuse argumentiert wie folgt:

— Die moderne Herrschaftsorganisation ist eine weitgehend *rationale*, d. h. ihre Bedingungen sind bekannt und ihre Ziele stimmen mit denen der Gesellschaft im ganzen (der Gesamtheit der Bevölkerung) langfristig überein.

— Das ist bemerkenswert, wenn doch von den einzelnen Individuen in der modernen Industriegesellschaft größtenteils *entfremdete Arbeit*, nämlich Arbeit ohne Befriedigung der eigenen Bedürfnisse der Arbeitenden verlangt wird, und zwar

— von grundsätzlich *allen* Menschen und im überwiegenden Teil der ihnen zur Verfügung stehenden Zeit, so daß ein großer Teil der Lebenszeit mühevolle, lust-lose Zeit ist.

— Als Erklärung für die „freiwillige" Eingliederung der Individuen in den Produktionsapparat kann nur die Tatsache dienen, daß sie die ihrer Libido von außen auferlegten Beschränkung internalisieren und so der sich damit vollziehenden Unterdrückung gar nicht gewahr werden (1955, 105). Diese Internalisierung — auf deren Vollzugsform bei der Diskussion der verfallenden Vaterrolle hingewiesen wurde — betrifft nicht nur das Akzeptieren zugestandener Triebziele (Freizeit), sondern auch die Regelung der Bedürfnisse: man hat das Bedürfnis zur Arbeit, das Bedürfnis zu verdienen usw. (1967, 75), Bedürfnisse, die die geltende gesellschaftliche Organisation tragen. Freiheiten und Bedürfnisbefriedigungen, wie sie von den Individuen aufgefaßt werden, sind mit den Bedürfnissen der Herrschaftsorganisation konform (1955, 93), d. h. von diesen her gesehen „zweckmäßig".

2. *Der vorausgesetzte Gesellschaftsentwurf*

Das damit entworfene Bild der spezifischen Herrschaftsorganisation unter dem Leistungsprinzip ist als moderne Ausprägung des Phänomens

der „zusätzlichen Unterdrückung" gesehen. Die Begriffe „zusätzliche Unterdrückung" und „Leistungsprinzip", die Marcuse wohl aus der Freudschen Theorie „extrapoliert" (1955, 39), aber soziologisch konzipiert, hängen dergestalt aufs engste zusammen. Die einheitliche Intention ihres Schöpfers wird faßbar, wenn wir uns der *Voraussetzungen* versichern, die der Unterscheidung unvermeidlicher und zusätzlicher Unterdrückung sowie speziell der Analyse zusätzlicher Unterdrückung in der modernsten Gesellschaft zugrunde liegen.

Marcuse geht von Freuds (1930, 455) Entdeckung aus, daß die Kultur vom Menschen enorme Triebopfer verlangt, auf der Nichtbefriedigung mächtiger Triebe aufgebaut ist (ebd. 457), „daß der Preis für den Kulturfortschritt in der Glückseinbuße durch die Erhöhung des Schuldgefühls bezahlt wird" (ebd. 494). Er verfolgt weiter die Konsequenzen der Triebmodifizierung auf einer Zivilisationsstufe, die über der für Freud selbst maßgebenden liegt. Auch für diese Analyse der „fortgeschrittenen Industriegesellschaft" ist m. E. eine Frage Freuds leitend:

„Soll man nicht zur Diagnose berechtigt sein, daß manche Kulturen — oder Kulturepochen —, möglicherweise die ganze Menschheit — unter dem Einfluß der Kulturbestrebungen ‚neurotisch' geworden sind?" (504)

Während sich Freud aber nur vorsichtig tastend dem Gedanken einer „Übertragung der Psychoanalyse auf die Kulturgemeinschaft" nähert, ist für Marcuse gerade die psychoanalytische Diagnose der modernen Gesellschaft in methodischer Hinsicht fraglos. Er schreibt:

„Gerade der Fortschritt der Zivilisation ... steigert das Ausmaß der Sublimierung und der gelenkten Aggression; auf Grund dieser beiden Ursachen wird der Eros geschwächt und die Destruktivität entfesselt. Das legt den Gedanken nahe, daß der Fortschritt einem regressiven Zug in der Triebstruktur verhaftet bleibt (letzten Endes am Todestrieb) ..." (1955, 108. Zum methodischen Problem vgl. Freud, 1930, 499 f.).

Die mit der Schwächung des Eros anwachsende aggressive Energie verlangt wiederum stärkere Kontrolle und Unterdrückung (vgl. 1957 a, 25). Der entscheidende Schritt erfolgt aber erst nach dieser Diagnose, obwohl er in ihr schon durchscheint. Während Freud, wie er am Schluß von „Das Unbehagen in der Kultur" andeutet, die modernste Entwicklung wohl eher als eine Phase im „ewigen" Kampf zwischen Eros und Todestrieb verstehen würde, sieht Marcuse in ihr die *Möglichkeit einer prinzipiellen Wendung in der Kulturentwicklung der Menschheit* angelegt. Diese Möglichkeit wird jedoch *nicht* aus psychoanalytischen Einsichten *abgeleitet,* wenngleich Marcuse sie mit psychoanalytischen Mitteln rechtfertigen und den Versuch unternehmen wird, ihre Verträglichkeit mit der psychoanalytischen Theorie nachzuweisen.

Ich stelle die Wendung des Gedankens mit einigen Formulierungen Marcuses vor:

„Die Tabus und Triebverbote, auf denen die gesellschaftliche Produktivität beruht, müssen mit wachsender Produktivität immer ängstlicher gehütet werden" — das ist Freudsche Einsicht in Marcuses Adaptation —
„dürfen wir — über Freud hinausgehend — sagen: weil die Versuchung, die wachsende Produktivität in Freiheit und Glück zu genießen, immer stärker und immer vernünftiger wird?" (1957 a, 24)

Resultiert diese „Versuchung" aus einem psychischen Prozeß, aus dessen Verlauf die Freisetzung des Eros abzulesen wäre? Freud spricht nur von einer *Verstärkung des Schuldgefühls* im Fortschritt der Kultur. Marcuse wird die Notwendigkeit des Vorganges bestreiten — aber nicht eines diesem selbst *immanenten* Faktors wegen. Die Verstärkung des Schuldgefühls, die Triebopfer werden unnötig, weil die menschliche Kultur einen Punkt erreicht hat, an dem sie diese psychischen Voraussetzungen entbehren kann, *weil die Lebensnot beseitigt ist.*

„Die Errungenschaften des repressiven Fortschritts kündigen die Aufhebung des repressiven Fortschrittsprinzips selber an" (1957 b, 48).

Die Errungenschaften bestehen im Lebensstandard (Hunger und Armut sind auf dem Stande der heutigen Produktivität nicht mehr Gegebenheiten, die man in Kauf nehmen müßte) und in der totalen Automatisierung der Arbeitsprozesse, die den persönlichen Einsatz des Menschen im Kampf ums Dasein fast erübrigt [8]. Es sind Errungenschaften des „repressiven Fortschritts", sie verdanken sich der entfremdeten Arbeit. Je weniger nun die Arbeitenden in ihre Arbeitsaufgaben persönlich involviert sind [9] und je weniger Lebenszeit sie zu ihrer Erfüllung einsetzen müssen, desto mehr bestimmt die Freizeit den Charakter ihres Lebens. Etwas pompös formuliert Marcuse:

„Je vollständiger die Entfremdung der Arbeit, desto größer das Potential der Freiheit" (1955, 155).

Wir müssen die Untersuchung des (dialektischen) Mechanismus, den Marcuse hier in Ansatz zu bringen scheint, nicht weiter verfolgen — es handelt sich jedenfalls nicht um einen psychischen oder psychologisch erklärbaren Mechanismus, vermutlich sogar um einen überhaupt nicht verifizierbaren Mechanismus. Er dient jedenfalls dazu, einer nicht-unterdrückenden Kultur *historische* Zukunft zu vindizieren. Unabhängig davon ist aber die *Konzeption* dieser Kultur interessant genug, um

---

8 *B. Willms* bezeichnet diese Diagnose „angesichts der globalen Situation der Gegenwart" als „durchaus grotesk" (1969, 82). Wie Marcuse selbst zugibt, würde die Verkürzung der Arbeitszeit heute zu einem Absinken des Lebensstandards führen (1955, 152).
9 „Je mehr die Arbeit für den Einzelnen zu etwas Äußerlichem wird" (1955, 219).

eine psychoanalytische Diskussion zu verdienen. Die Diskussion kann sich dabei auf die Frage beschränken, ob die Konzeption einer nicht-unterdrückenden Kultur mit der eigentlichen psychoanalytischen Theorie *verträglich* ist.

3. Die psychoanalytische Rechtfertigung des Gesellschaftsentwurfs

Marcuse selbst nimmt zum Ausgang seiner Nachprüfung Freuds Auffassung, nach der es vor allem der *Todestrieb* ist, „der jeglicher Hypothese einer verdrängungsfreien Kultur entgegensteht" (1955, 134). Nun ist aber auch zwischen dem Todestrieb als Ereignis der Urversagung bei der Geburt des Lebens und dem im bewußten menschlichen Kampf ums Dasein zum *Aggressionstrieb* geformten Todestrieb zu unterscheiden. Die spezifisch asoziale Kraft des letzteren, die jede nicht-unterdrükkende Kultur zu sprengen droht, scheint aber nicht mit dem Trieb als solchem gegeben, sondern „historisch erworben" zu sein (ebd. 137), eben durch die spezifische Organisation des menschlichen Kampfes ums Dasein. Da der Aggressionstrieb hier immer in Verschmelzung mit dem Sexualtrieb auftritt, ist also die Hypothese einer nicht-unterdrückenden Kultur psychologisch nur haltbar bei Nachweis, „der Möglichkeit einer nicht-verdrängenden Libido-Entwicklung unter den Bedingungen der reifen Kultur" (138). Marcuse sieht diese Möglichkeit in jener Art „Denktätigkeit" (Freud, 1911, 234) angelegt, die von der Formung durch das Realitätsprinzip weitgehend verschont bleibt, dem *Phantasieren*. In der Phantasie ist das Bild reiner Herrschaft des Lustprinzips festgehalten, unter der die Wirklichkeit dem Menschen nicht feindselig gegenübersteht. Während aber für Freud das Phantasie-Bild einer anderen Wirklichkeitsform *retrogressiven* Charakter hat, glaubt Marcuse an den *Zukunfts*anspruch der „phantasierten" Wirklichkeit (1955, 148). Ihre Realisierung geschieht seiner Auffassung nach (schon) in der *Kunst* — ich kann darauf nicht näher eingehen. Ist nun aber die Triebentbindung in einer nicht-unterdrückenden Kultur nicht schlechthin kulturzerstörend, der Begriff einer nicht-unterdrückenden Kultur also ein hölzernes Eisen? Marcuse erinnert an Orpheus und Narziß als „Archetypen der Phantasie, die, im Gegensatz zu den Kultur-Heroen der repressiven Produktivität, die schöpferische Rezeptivität symbolisieren". Das durch sie symbolisierte Realitätsprinzip jenseits des Leistungsprinzips beinhaltet „die erotische Versöhnung (Vereinigung) von Mensch und Natur in der ästhetischen Haltung ..., wo Ordnung Schönheit und Arbeit Spiel ist" [10]. Die entscheidende psychologische Frage an dieses „Phantasie"-Bild lautet,

„ob die Sexualtriebe, nach der Behebung aller zusätzlichen Unterdrückung eine ‚libidinöse Vernünftigkeit' entwickeln können, die nicht nur mit einem Fortschritt zu höheren Formen kultureller Freiheit vereinbar sind (sic!), sondern ihn selber fördern" (196 f.).
(Marcuse spricht [192] auch von „Selbst-Sublimierung der Sinnlichkeit" bei einer „Ent-Sublimierung der Vernunft".)

Werden die Sexualtriebe freigesetzt, verliert die genitale Funktion der Sexualität ihren Primat. Der Körper im ganzen wird resexualisiert (202), die Gesamtpersönlichkeit erotisiert (199, ausführlicher 208 f.). „Libidinöse Vernünftigkeit" ist diesem Prozeß nur zu vindizieren, wenn *dem Eros selbst gemeinschafts- und kulturschaffende Macht* nachgewiesen wird, die sich in „nicht-repressiver Sublimierung" auswirkt (208). Marcuse bezieht sich für diesen Nachweis auf Freuds Feststellung eines inneren erotischen Antriebes der Kultur, die für ihn im Widerspruch zur anderseits auch behaupteten kulturzerstörerischen Kraft des Eros steht. Provokativ schreibt er: „Kultur stammt aus der Lust" (1957 a, 26). — Auf „libidinöse Vernünftigkeit" verweisen auch Spuren einer mütterlichen libidinösen Moral, eines Über-Es, in der Triebstruktur (1955, 225 ff.). — Der scheinbar ewige Kampf zwischen Eros und Thanatos schließlich entschärft sich, „je mehr sich das Leben dem Zustand der Befriedigung nähert"; denn das den Todestrieb beherrschende Nirwana-Prinzip könnte sich bei Reduktion des Leides — d. h. der Spannung — mit dem Realitätsprinzip versöhnen:

„die ‚konservative Natur' der Triebe käme in einer erfüllten Gegenwart zur Ruhe" (231 f.).

Schlußbetrachtungen

Eine „Umwertung aller Werte", ein „qualitativ anderes Realitätsprinzip" [11], eine „qualitative Differenz" der neuen und freien von der bestehenden Gesellschaft (1967, 77) — das sind Postulate, die es Marcuse selbst schwer machen müssen, seinen Gesellschaftsentwurf zu konkretisieren, nicht bloß vage Umrisse zu zeichnen — und die es seinen Lesern schwer machen müssen, ihn überhaupt als diskussionswürdig zu betrachten. Marcuse ist sich natürlich selbst des gänzlich „unrealistischen" Charakters seiner Überlegungen bewußt gewesen, allerdings mit dem Vorbe-

[10] 1955, 174. Zur Konkretisierung dieser Harmonie vgl. 191:
„1. Die Umformung von Arbeit (Mühe) in Spiel und von repressiver Produktivität in ‚Schein' — eine Umformung, der die Überwindung des Mangels (der Lebensnot) als determinierender Faktor der Kultur und Zivilisation vorangehen müßte.
2. Die Selbst-Sublimierung der Sinnlichkeit (des sinnlichen Triebes) und die Ent-Sublimierung der Vernunft (des Formtriebs), um die beiden antagonistischen Grundantriebe zu versöhnen.
3. Die Überwindung der Zeit, insofern die Zeit zerstörerisch für die dauerhafte Befriedigung ist."
[11] 1957 b, 49. *Berndt* und *Reiche* machen auf die notwendige Unterscheidung von gesellschaftlicher Realität und Realitätsprinzip aufmerksam, die bei Marcuse bisweilen vernachlässigt scheint (1968, 108).

halt, daß er gerade das geltende Realitätsbewußtsein in Frage stelle. Diesen Vorbehalt bringt er auch gegenüber der Kennzeichnung seines Entwurfes als *Utopie* an, dient dieser Begriff nach ihm doch gerade „zur Denunziation von geschichtlich-gesellschaftlichen Möglichkeiten" (1967, 69). Mit der realen Möglichkeit der Menschheit, *jede* „Form der Lebenswelt" zu verwirklichen, sieht er sogar das „Ende der Utopie" gekommen. Realisierbarkeit — wenngleich im Bruch mit den bisherigen geschichtlichen Realisierungsformen [12] — gilt ihm demnach durchaus als Kennzeichen der *Wahrheit* einer Beschreibung zukünftiger Möglichkeiten. Und die Kriterien für die Realisierbarkeit seiner „Utopie" sind durch die negative Bewertung aller *geltenden* derartigen Kriterien theoretisch gesichert.

Was ist die Funktion der Marcuseschen Utopie? Wie *will* Gesellschaftskritik sein und *damit* zu einer *radikalen* praktischen Gesellschaftsveränderung beitragen. Erreicht die Gesellschaftskritik aber *faktisch* mehr als theoretische Einsichten (Aufklärung) und daraus resultierende konkrete Formen gesellschaftlicher Evolution, also genau das, was auch die Marxsche Gesellschaftstheorie erreichte? Wie der Sozialismus sich in seinen Erfolgen (soziale Reformen) verstrickte, weil die theoretisch vorausgesetzte Entwicklung diese Erfolge langfristig verbot, so hadert Marcuse als Sachverwalter Freuds mit den Freudschen Revisionisten ob ihrer Anpassung der Theorie an die therapeutischen Erfolge [13].

Fassen wir *Marcuses Ortsbestimmung der Psychoanalyse in der Gesellschaft zusammen.* Die Psychoanalyse, so haben die Betrachtungen im I. Teil ergeben, ist eine angesichts der Weiterentwicklung der Gesellschaft in wesentlichen Punkten veraltete Konzeption. *Psychoanalyse ist also relativ auf die Gesellschaft.* Angesichts der konkreten Tendenz der gesellschaftlichen Entwicklung bleibt aber die veraltete psychoanalytische Theorie „wahr". Diese Behauptung erfolgt im Blick auf ihre *praktisch-normative oder „politische" Funktion für die Gesellschaft.* Eine solche Funktionsbestimmung hat einen Gesellschaftsentwurf zur Voraussetzung. Marcuse benutzt die psychoanalytische Theorie für die Durchführung seines Gesellschaftsentwurfes. Ihre Einsichten sind und bleiben der *Anlaß zu kritischer Distanzierung von der bestehenden Gesellschaftsordnung;* der Gesellschaftsentwurf, vor allem aber das Bild des Individuums in der neuen Gesellschaft, kann in seinem Daß- und So-Sein psy-

12 Marcuse braucht sogar die Formel vom „Ende der Geschichte" (1967, 69); vgl. dazu die These von der „Unwahrheit" der Historie im ganzen.

13 Vgl. *H. Plessner*, 1953, 221: „Man begegnet der Gefahr der Metamorphose nicht dadurch, daß man den Begriff einfach in seine ursprüngliche Konzeption wieder zurückführt . . . Ein System, das durch seinen Ansatz schon, vom Inhalt zu schweigen, Entdeckungen bringt und Umwälzung für unser Sehen herbeiführt, wird stets seinen ‚Resultaten' zum Opfer fallen und mit der Ausbeutung seiner Möglichkeiten zerbrochen werden."

choanalytisch jedoch nur gerechtfertigt werden, wenn das psychoanalytische Modell durch die Aufdeckung sozio-historischer Komponeten relativiert wird; da diese insgesamt negiert werden, die neue Gesellschaft nämlich auf der „ursprünglichen" Natur der Triebe und ihrer „ursprünglichen " Befriedigung aufbauen soll, sind es gerade die biologisch-psychologischen Komponenten der psychoanalytischen Theorie (vgl. 1955, 244), die Marcuses Utopie rechtfertigen. *Die Historie in ihrer Gänze ist „unwahr";* und die Psychoanalyse selbst soweit „unwahr", als sie sich am historisch Gewordenen und Gegebenen orientiert, wie es die Revisionisten (Marcuse nennt Fromm, Horney, Sullivan) tun [14]. Diese radikal ungeschichtliche Auffassung der Psychoanalyse ist die Basis, auf der ihre *radikal kritische Funktion*, „ihre Opposition gegen die herrschende Gesellschaftsform" (239) behauptet werden kann, auf die hin Marcuse die Freudsche Theorie zu schärfen unternimmt.

Kritisch ist auch gegenüber dem Marcuseschen Denkansatz bereits bemerkt worden (Willms, 1969, 80), worauf schon im Jahre 1895 der Alttestamentler Hermann Gunkel hinwies: die mythologischen Bilder von Vorzeit und Endzeit, die Konzeption des Ursprungs und die Utopie entsprechen einander. Wenn ich recht sehe, galt jedenfalls Freuds Analyse dem Schicksal des Menschen in der Zeit des Menschen, in der Geschichtszeit, seine Therapie der Heilung und nicht dem Heil.

BIBLIOGRAPHIE

Adorno, Th. W. (1955): Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Sociologica (I), Frankfurt (E. V. A.), 11—45.
Berndt, H., und R. Reiche (1968): Die geschichtliche Dimension des Realitätsprinzips. In: Habermas, J. (Hg.): Antworten auf Herbert Marcuse. Frankfurt (E. V. A.), 104—132.
Freud, S. (1911): Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. GW VIII, 229—238.
— (1930): Das Unbehagen in der Kultur. GW XIV, 419—506.
Habermas, J. (1968 a): Erkenntnis und Interesse. Frankfurt (Suhrkamp).
— (1968 b): Technik und Wissenschaft als „Ideologie". Frankfurt (Suhrkamp).
Marcuse, H. (1955): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud. Frankfurt (Suhrkamp) 1965. (= Eros und Kultur, Stuttgart, Klett. 1957).
— (1957 a): Triebleh re und Freiheit. In: Marcuse, 1968, 5—34.
— (1957 b): Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse. In: Marcuse, 1968, 35—53.
— (1964): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied (Luchterhand) 1967.
— (1965): Das Veralten der Psychoanalyse. In: Kultur und Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt (Suhrkamp) 85—106.
— (1967): Das Ende der Utopie. In: Marcuse, 1968, 69—78.
— (1968): Psychoanalyse und Politik. Frankfurt (E. V. A.). (Enthält u. a. 1957 a, b und 1967)
Plessner, H. (1953): Abwandlungen des Ideologiegedankens. In: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bern, 221—240.
Willms, B. (1969): Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts. Stuttgart

14 Vgl. 1955, 240 f. (Akzeptierung des Realitätsprinzips in der Therapie), 251 f.

Helmut Salzinger

Walter Benjamin — Theologe der Revolution

Che Guevara:
„Wie licht und nah würde sich uns die Zukunft darbieten, wenn zwei, drei, viele Viet Nam auf der Erdoberfläche zu Tage träten . . .“

Jürgen Habermas:
„. . . ein Spiel mit dem Terror, mit faschistischen Implikationen, . . . Ideologie . . . die man . . . linken Faschismus nennen muß.“

Jean-Paul Sartre:
„Diese ununterdrückbare Gewalt ist . . . nichts weiter als der sich neu schaffende Mensch . . . keine Sanftmut kann die Auswirkungen der Gewalt auslöschen, nur die Gewalt selbst kann sie tilgen.“

I

Die drei als Motto montierten Zitate sind ursprünglich nicht aufeinander bezogen [1]. Sie können jedoch als Bestandteil einer Diskussion gelten, die gegenwärtig in diesem Land geführt wird und die spätestens seit der Oster-Revolte dieses Jahres überfällig war. Gegenstand dieser Diskussion ist die Gewalt, die sublime Gewalt des Huhns im Topfe jedes Bauern, das die Revolution ersticken läßt, die manifeste Gewalt des Polizeiknüppels gegen Demonstrantenköpfe und die Gegengewalt der von Demonstranten geschleuderten Steine, die sich zunächst gegen diese, im Prinzip aber gegen beide richtet. Bislang allerdings beschränkte die Diskussion darüber sich vorwiegend auf die Erörterung taktischer Vor- und Nachteile bei der Anwendung von Gewalt. Deren Befürworter hielten sich kaum bei der Bewertung von Gewaltanwendung auf und gar nicht beim Begriff der Gewalt selber. Indem sie Gewaltanwendung forderten, setzten sie voraus, daß ihr Zweck die Mittel heilige, was zu begründen sie sich mit dem bloßen Hinweis auf Che Guevara oder Frantz Fanon schenkten.
Dieser offensichtlichen Schwäche in der Argumentation versucht neuerdings ein

[1] Ernesto „Che“ Guevara: Botschaft an die Völker der Welt / Fidel Castro: Rede vom 13. März. München (1967), S. 21; Jürgen Habermas: Diskussionsbeitrag. In: Bedingungen und Organisation des Widerstandes. Der Kongreß in Hannover. (Voltaire Flugschrift 12) Berlin 1967, S. 75, 101; Jean-Paul Sartre: Vorwort. In: Frantz Fanon: Die Verdammten dieser Erde. Frankfurt am Main 1966, S. 18.

Dokument abzuhelfen, das von einem Berliner Autorenkollektiv ausgearbeitet wurde und das sich zum einen mit dem „Begriff der Gewalt" überhaupt und zum anderen mit der „Gewalt in den Metropolen" befaßt (Konkret 6/68). Die hier vorgetragenen Überlegungen fußen weitgehend auf der Theorie Herbert Marcuses. Nur beiläufig hingegen wird in diesem Dokument ein anderer Theoretiker erwähnt, dessen Name im Werk Marcuses zwar gelegentlich genannt wird, aber keineswegs mit dem Nachdruck, den er angesichts der Bedeutung der mit diesem Namen verbundenen Theorie für Marcuses eigene beanspruchen könnte. Ich meine Walter Benjamin.

In der Tat scheint Marcuse der Geschichtsphilosophie Benjamins in entscheidenden Punkten verpflichtet zu sein. Dieser Sachverhalt wurde bisher wahrscheinlich aufgrund seiner fragmentarischen Überlieferung nirgends beachtet. Obschon Benjamin seit einigen Jahren immer mehr in Mode kommt, dürfte die Vorstellung, die man sich von ihm macht, kaum seiner wahren Bedeutung entsprechen. Die Tragweite seiner Theorie beginnt sich eigentlich erst seit der von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno besorgten Edition seiner „Briefe" [2] und seit dem Streit, den sie auslöste, abzuzeichnen. Vollends unter dem Eindruck der innenpolitischen Auseinandersetzungen im letzten Jahr, soweit sie auf die Formierung einer Neuen Linken zurückgehen, sollte man einsehen, daß Benjamin mehr ist als lediglich ein Lieferant von schicken Zitaten. Er ist nicht nur einer der bedeutendsten Denker, den die deutsche Linke in der ersten Jahrhunderthälfte hervorgebracht hat, er ist auch einer der gefährlichsten: gefährlich vor allem für die deutsche linke Intelligenz von heute. Könnte er sie doch leicht der Gedankenlosigkeit überführen, indem er ihre heutigen Fragen mit einer Radikalität vorausgedacht hat, der sie bislang nicht im mindesten nachgekommen ist; namentlich in der Reflexion des Gewalt-Begriffs und seiner geschichtsphilosophischen Implikationen. Mögen auch deren Ergebnisse dem Verdacht der Häresie ausgesetzt sein, so erscheint es dennoch unerläßlich, daß die außerparlamentarische Opposition ihre revolutionäre Theorie, ehe sie sie anwendet, an der Theorie Benjamins mißt. Vieles von dem, was sie unter Anleitung Marcuses analysiert, findet sich bereits im Werk Benjamins antizipiert, und zwar in einer gedanklichen Zuspitzung, die diesen eher als jenen als den wahren Theoretiker der Neuen Linken auszuweisen vermöchte. Vorausgesetzt allerdings, sie weiß wirklich, wovon sie spricht, wenn sie die Revolution fordert.

Diese Arbeit versucht, den Streit um Benjamin zu rekapitulieren und ihn zugleich weiterzutreiben, indem sie Benjamin in die Diskussion über die Rolle der Gewalt hineinzieht. Sie intendiert alles andere als eine Rettung Benjamins, wenn sie auf seine Aktualität verweist. Es geht ihr im Gegenteil um den Nachweis, daß der Neuen Linken mit dem Werk Benjamins eine Möglichkeit gegeben ist, ihre Aktivität theoretisch zu fundieren, ehe sie sie vollends diskreditiert.

[2] Walter Benjamin: Briefe. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. 2 Bde. Frankfurt am Main 1966. Zitiert als „Briefe".

II

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, Benjamin gegen die Neue Linke auszuspielen. Am Schluß einer Rezension der „Briefe" schlägt Dietrich Böhler (Neue Rundschau 1967/4) ihr ein Benjamin-Zitat um die Ohren: „Dieser linke Radikalismus ist genau diejenige Haltung, der überhaupt keine politische Aktion mehr entspricht. Er steht links nicht von dieser oder jener Richtung, sondern ganz einfach links vom Möglichen überhaupt." Doch Böhler hat dies Zitat aus seinem Zusammenhang gerissen. Er erweckt den Anschein, als habe Benjamin mit dieser Bemerkung aus seinem Aufsatz „Linke Melancholie" [3] den linken Radikalismus schlechthin diffamieren wollen. Aus dem Kontext ergibt sich aber, daß Benjamin den Akzent auf das Demonstrativpronomen gelegt hat; denn „dieser" linke Radikalismus, von dem er spricht, ist der Radikalismus der Gedichte eines Erich Kästner. Was Benjamin dessen „Aktivismus" vorzuwerfen hat, ist — die Stelle geht nämlich weiter — Selbstgenuß in „negativistischer Ruhe" und die „Verwandlung des politischen Kampfes aus einem Zwang zur Entscheidung in einen Gegenstand des Vergnügens, aus einem Produktionsmittel in einen Konsumartikel" (Angelus, S. 459). Indem Böhler auf diese Erläuterung verzichtet, unterschlägt er den Sinn von Benjamins Attacke. Der Zufall, der den Wortlaut zweier Sätze von Benjamin mit dem Inhalt der liberalen Kritik an der Neuen Linken übereinstimmen ließ, wurde sogleich gegen beide ausgeschlachtet. Wenn es sich um ein Mißverständnis handelt, dann um ein polemisches, das nach zwei Seiten zugleich austritt, gegen die Angegriffenen sowohl wie gegen den Zeugen.

Adorno war es, der darüber klagte, daß Benjamin einem „Mißverständnis" ausgesetzt sei, „das sich trifft mit dem Interesse, Erkenntnisse wenigstens zu neutralisieren, deren Gewalt schwer einer sich entziehen kann" [4]. Dies gilt vor allem für die liberale Benjamin-Rezeption von Böhlerschem Zuschnitt. Man könnte aber auch behaupten, Mißverständnis und Interesse träfen sich gerade in ihm, Adorno, selber; denn er ist es, der die Verwirrung um Benjamin, die sich inzwischen zu einem veritablen Streit ausgeweitet hat, zuallererst stiftete. Das Verdienst, das Adorno sich um Benjamin erworben hat, soll ihm nicht bestritten werden. Adorno hat mit seinem Essay „Charakteristik Walter Benjamins" diesen der Vergessenheit entrissen und durch die Edition seiner „Schriften" von 1955 [5] ihn überhaupt erst wieder zugänglich gemacht. Doch schmälerte Adorno selber dies Verdienst durch seine Editionspraxis. Die Bedeutung von Benjamins Wendung der zwanziger Jahre, philosophisch zum dialektischen Materialismus, politisch zum Kommunismus, die für sein Spätwerk entscheidend ist, wurde von

[3] Walter Benjamin: Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2. Frankfurt am Main 1966, S. 457—461. Zitiert als „Angelus".

[4] Theodor W. Adorno: Vorrede. In: Rolf Tiedemann: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 16) Frankfurt am Main 1965, S. VIII. Zitiert als „Tiedemann".

[5] Walter Benjamin: Schriften. Herausgegeben von Th. W. Adorno und Gretel Adorno unter Mitwirkung von Friedrich Podszus. 2 Bände. Frankfurt a. M. 1955. Zitiert als „Schriften".

Adorno in seiner „Einleitung" zu den „Schriften" systematisch herabgespielt, so daß sie lediglich als Anlaß zu bloßen „materialistischen Injektionen" (Schriften I, S. XXI) erschien. Eben diesen Eindruck, den der Beiläufigkeit, mußte dann in der Tat ein unbefangener Leser auch solchen aufgenommenen Arbeiten entnehmen, in denen Benjamin zwar materialistisch argumentierte, ohne daß dies jedoch in einem sinnvollen Zusammenhang mit der Masse der anderen stand, in denen es nicht geschah.

Gut zehn Jahre lang konnte man nur ein einseitiges und unvollständiges Bild von Benjamin gewinnen. Dies änderte sich erst 1966 mit dem Erscheinen des Auswahlbandes „Angelus Novus", das ausgerechnet einen Kritiker der FAZ zu der Feststellung veranlaßte, „daß die Herausgeber der ‚Schriften' einem Auswahlprinzip gefolgt sind, das nicht frei von politischen Rücksichten war. Die Aufsätze und Rezensionen aus den dreißiger Jahren, in denen sich Benjamin unzweideutig zum Kommunismus bekannte, wurden 1955 zugunsten weniger verfänglicher Arbeiten vernachlässigt" (FAZ v. 26. 11. 66).

Helmut Heißenbüttel hat in einer ausführlichen Rezension der „Briefe" diesen Vorwurf nachdrücklich wiederholt (Merkur 228, 1967/3), denn sie lassen nun endgültig keinen Zweifel über die Stellung des späten Benjamin zum Kommunismus mehr zu. Sie zeigen darüber hinaus, daß seine Position schon zu Benjamins Lebzeiten zwischen ihm und einigen seiner Briefpartner (den jetzigen Herausgebern Gershom Scholem und Adorno) kontrovers war. Um die Standpunkte in dieser Frage zu verdeutlichen, haben sie dankenswerterweise fünf ihrer Briefe an Benjamin abgedruckt. Das mindert jedoch nicht die Bedenklichkeit von Adornos „Retouche am Spätwerk" (Merkur 228, S. 240) Benjamins. Gerade die Tatsache, daß die Auffassungen schon zu dessen Lebzeiten auseinandergingen und Benjamin Adornos Einwände gegen die betreffenden Arbeiten entschieden abwies, läßt die spätere „Uminterpretation, in der der überlebende kontroverse Briefpartner seine Auffassung durchsetzt" (Merkur 228, S. 240), hart am Rande der Fälschung sich bewegen.

Einige pikante Illustrationen zu diesem Sachverhalt hat das vor einiger Zeit erschienene Benjamin-Heft der Zeitschrift „alternative" (H. 56/57, Okt./Dez. 1967) beizusteuern. Der Nachlaß Walter Benjamins befindet sich nämlich nur zum Teil im Privatbesitz Theodor W. Adornos. Ein anderer, nicht unerheblicher Teil wird in der DDR aufbewahrt, und zwar im Deutschen Zentralarchiv Potsdam, darunter die handschriftliche Erstfassung der Baudelaire-Arbeit, sowie Konzepte und Durchschläge von Briefen Benjamins an Adorno, Scholem und andere. Besagtes Heft der „alternative" liefert nun anhand dieses Materials anschauliche Beweise dafür, daß das Institut für Sozialforschung (von dem Benjamin übrigens mehrere Jahre lang ein Stipendium erhielt) sogar in die Texte eingegriffen hat. So mußte zum Beispiel beim Wiederabdruck des 1930 zuerst veröffentlichten Aufsatzes „Theorien des deutschen Faschismus" in der Zeitschrift „Das Argument" der Schlußsatz fortgelassen werden, in welchem Ben-

jamin die Umwandlung des faschistischen Eroberungskriegs in den revolutionären Bürgerkrieg fordert, „in Ausführung des marxistischen Tricks, der allein diesem finsteren Runenzauber gewachsen ist" (alternative, S. 197). Daß Benjamins Auffassungen, den Marxismus betreffend, nicht nur Adorno, sondern generell der Politik des Instituts, das damals von Horkheimer geleitet wurde, zuwiderliefen, zeigen die redaktionellen Eingriffe in den Text der Abhandlung „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit", die in der „Zeitschrift für Sozialforschung" erschien (vgl. alternative, S. 190). Briefe an Horkheimer, die sich darauf beziehen, wurden in die Edition nicht aufgenommen, und so hat es den Anschein, als sei entgegen der Bemerkung Scholems, die Auslassungen in den aufgenommenen beträfen lediglich „rein Technisches, Finanzielles, seine Beziehungen zu seinen Eltern und persönliche Äußerungen über Lebende" (Briefe, S. 10), auch eine gewisse Zwiespältigkeit in Benjamins Einstellung dem Institut gegenüber den Kürzungen zum Opfer gefallen (vgl. alternative, S. 130 u. 136). Wollte man allerdings Auslassungen dieser Art unter „rein Technisches" zu rubrizieren versuchen, so wäre damit ein weiteres Mal erwiesen, daß es mit der Ideologiefreiheit des Technischen nicht so weit her ist, wie die bürgerlichen Theoretiker das gern hätten.

Die intensive Beschäftigung mit den Materialien und Analysen dieses Heftes der „alternative" wird künftig für jeden unumgänglich sein, der den Philosophen Benjamin den Händen der liberal-oppositionellen Theoretiker Frankfurter Provenienz zu entwinden gewillt ist. Und dies erscheint unerläßlich, sofern man den Anspruch auf marxistische Methodik, den Benjamins Spätwerk erhebt, ernst zu nehmen gedenkt. Entscheidend dafür ist die Auslegung seines Fragment gebliebenen Hauptwerks, das den Titel „Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts" tragen sollte und in den Briefen gewöhnlich als „Pariser Passagen" oder „Passagen-Arbeit" bezeichnet wird.

An ihr entzündete sich bereits 1935 die Kontroverse zwischen Adorno und Benjamin. Anlaß war ein Exposé, das den vorgesehenen Aufbau der Untersuchung skizziert (Schriften I, S. 406—422). Dieser Aufbau blieb vor allem insofern nicht endgültig, als das Baudelaire-*Kapitel* (ebd., S. 416—419) über der Arbeit daran die Dimensionen eines Baudelaire-*Buches* annahm, dem der Titel „Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus" zugedacht war. Auch dies Buch ist jedoch nicht zustande gekommen. Ausgearbeitet wurde im Sommer 1938 lediglich der zweite Teil, überschrieben „Das Paris des second empire bei Baudelaire", dieses auf drei Teile angelegten Buches. Er bestand seinerseits ebenfalls aus drei Kapiteln, betitelt „Die Bohème", „Der Flaneur" und „Die Moderne", und war zum ganzen oder teilweisen Abdruck in der „Zeitschrift für Sozialforschung" vorgesehen (Briefe, S. 773). Dieser aber unterblieb aufgrund von Adornos Einspruch (Briefe, S. 788). Der handschriftliche Text befindet sich heute im Deutschen Zentralarchiv Potsdam, ein maschinenschriftliches Exemplar ist im Besitz Adornos. Dessen Einwände veranlaßten Benjamin zu einer Umarbeitung

des „Flaneur"-Kapitels, die dann unter dem Titel „Über einige Motive bei Baudelaire" in der „Zeitschrift für Sozialforschung" publiziert wurde (Schriften I, S. 426—427). Die Frage, an der sich der Streit um Benjamin entzündet hat, lautet nun, ob dieser in der Neufassung sich Adornos Kritik zueigen gemacht habe oder nicht. Zum Erweis, daß das erstere der Fall ist, hat Rolf Tiedemann in Antwort auf Heißenbüttels Behauptung, Benjamin habe auf Adornos Kritik mit einer „Verschärfung der Position" (Merkur 228, S. 239) reagiert, die maschinenschriftliche Erstfassung des „Flaneur"-Kapitels veröffentlicht (Neue Rundschau 1967/4, S. 549—574). In seiner Entgegnung (Merkur 238, 1968/1/2, S. 179—185) auf Tiedemanns Polemik in der Vorbemerkung zum „Flaneur" hält Heißenbüttel an seiner Auffassung fest: „In diesem neuen Konzept ändert Benjamin nicht seine früheren Ansichten, er verdeutlicht sie. Die Kritik Adornos wird nicht so sehr berücksichtigt wie widerlegt" (S. 180). Und über das Verhältnis des „Flaneur"-Kapitels zur Neufassung als „Über einige Motive bei Baudelaire" heißt es: „Benjamin begegnet der kritischen Frage Adornos, indem er noch einmal die Fragestellung verändert. Wer das nicht als eine ‚Verschärfung der Position' bezeichnen mag, der kann es doch zumindest nicht in ein Entgegenkommen der dialektischen Philosophie Adornos gegenüber umdeuten" (S. 183). Unmißverständlicher noch drückt sich Rosemarie Heise aufgrund ihrer Kenntnis der handschriftlichen Fassung in ihren „Vorbemerkungen zu einem Vergleich der Baudelaire-Fassungen" (alternative, S. 198—202) aus: „Adorno [wirft] ihm [Benjamin] Mangel an theoretischer Analyse des historischen Gesamtprozesses vor. Gerade dieser Gesamtprozeß aber kommt in der nicht veröffentlichten Arbeit, worauf schon der Titel weist, ausführlicher und ausdrücklicher vor Augen als in der Neufassung" (S. 201; der erwähnte Vorwurf Adornos: Briefe, S. 787).

Diese Abschweifung in die philologische Klippschule war nötig, da bereits von anderen Philologen Benjamins Texten eine Faktizität zu unterschieben versucht wurde, die der wahren nicht entspricht. „Der Schein der geschlossenen Faktizität, der an der philologischen Untersuchung haftet und den Forscher in den Bann schlägt, schwindet in dem Grade, in dem der Gegenstand in der historischen Perspektive konstruiert wird" (Briefe, S. 794). Diese Lehre Benjamins, die zugleich eine Kritik der üblichen Universitäts-Philologie seiner wie unserer Zeit impliziert, betont die Bedeutung philologischer Fakten, während sie zugleich deren Geschlossenheit leugnet. Indem Benjamins Interpreten sie sich zueigen machten, versuchten sie schon im Vorgriff, die Erkenntnisse einer künftigen Benjamin-Philologie dadurch zu neutralisieren, daß sie sie auf die schwankende Basis manipulierter Texte hinausstießen. So hätte sich möglicherweise gegen ihn bewahrheitet, was Benjamin aus der Konstruktion des Gegenstandes in der historischen Perspektive folgerte, daß nämlich ihre „Fluchtlinien ... in unserer eignen historischen Erfahrung" zusammenlaufen (Briefe, S. 794). Der Schnittpunkt wäre dann nicht seine, sondern die Erfahrung Adornos und seines Musterschülers

Tiedemann gewesen; denn die Kontroverse über Benjamins Marxismus zeigt, daß dessen Höflichkeit, die ihn von „unserer" Erfahrung sprechen ließ, in diesem Fall unangebracht war. Im Entscheidenden nämlich scheinen die seine und die Adornos zu divergieren oder doch wenigstens zu divergierenden Konsequenzen geführt zu haben. Durch Amputation der Texte sollte diese Divergenz vertuscht werden.

III

Es kann heute keinen Zweifel daran mehr geben, daß der späte Benjamin Kommunist war. Zu fragen wäre nur, wie sein Beitrag zum dialektischen Materialismus aussah und wie er zu bewerten ist. Möglicherweise wird man hier mit so gravierenden Abweichungen von der marxistischen Orthodoxie zu rechnen haben, daß sie den Zweifeln an seiner grundsätzlichen Haltung Vorschub leisteten. Es bleibt jedenfalls merkwürdig, daß von den drei Autoren, die Benjamin persönlich nahestanden und sich über ihn geäußert haben, nicht einer unbefangen zur Tatsache seines Kommunismus Stellung zu nehmen imstande ist. Adorno will sie nicht wahrhaben. Hannah Arendt, die gerade deswegen und wegen seiner Praktiken, es sich und anderen zu verbergen, temperamentvoll gegen ihn polemisiert, erklärt sie gleichwohl für nebensächlich (Merkur 238, 239, 1968/1/2, 3, 4 bes. S. 59 ff.). Gershom Scholem bedauert sie (Neue Rundschau 1965/1). Er hält sie geradezu für eine Selbsttäuschung, wenn nicht gar für Selbstbetrug. Der Wichtigkeit des Falles wegen, die sich nicht zuletzt in den Versuchen äußert, ihn zu unterschlagen, seien die entscheidenden Phasen jener Wendung anhand der Briefe hier kurz skizziert.

Seit dem Sommer 1924 finden sich in Benjamins Briefen Äußerungen, die seine Annäherung an den Kommunismus bezeugen. Auslösendes Moment mag die Begegnung mit der lettischen Kommunistin Asja Lacis gewesen sein, sowie eine Rezension Ernst Blochs über „Geschichte und Klassenbewußtsein" von Lukács (Briefe, S. 350). Kaum erstaunlich, daß Benjamin bei seinen philosophischen Voraussetzungen zunächst theoretische Einwände geltend zu machen versuchte: „Aber das hindert nicht, daß ... die politische Praxis des Kommunismus (nicht als theoretisches Problem sondern zunächst als verbindliche Haltung) mir in einem andern Licht steht, als je vorher" (Briefe, S. 355). Die Ablehnung seiner Habilitation war noch nicht ausgesprochen, da kündigt er bereits, im Mai 1925, seine Absicht an, der Kommunistischen Partei beizutreten: „Diesen Schritt werde ich über kurz oder lang wohl auf alle Fälle tun" (Briefe, S. 382). „Er tat ihn nie", wird in einer Anmerkung dazu triumphierend festgestellt, so als ob damit diese ganze unangenehme Angelegenheit sich von selbst erledigt hätte. Warum er ihn aber nicht getan hat, wird aus den Briefen nicht recht deutlich. Man ist hier auf Vermutungen angewiesen, die es aber immerhin wahrscheinlich machen, daß in diesem Fall zum Triumph nicht der mindeste Anlaß besteht.

Ende März 1931 schrieb Scholem einen (in dieser Ausgabe enthaltenen) Brief an Benjamin, in welchem er bereits die gleichen Einwände gegen dessen Materialismus vorbringt wie in dem Aufsatz von 1965. Hier empfahl er ihm mit feiner Ironie den Eintritt in die Partei, weil sich damit sogleich seine Position als absurd offenbaren würde: „Daß deine Dialektik nicht die des Materialisten ist, der du sie anzunähern strebst, würde sich in dem Moment eindeutig klar, explosiv, herausstellen, wo du als typischer Konterrevolutionär und Bourgeois, wie es nicht ausbleiben könnte, von deinen Mitdialektikern entlarvt werden würdest" (Briefe, S. 527). Vor allem seinen Schriften glaubt er innerhalb der Partei ein trübseliges Schicksal voraussagen zu können. Benjamin erwidert darauf, über dies Schicksal und über die Dauer seiner möglichen Parteizugehörigkeit gebe er sich keinen Illusionen hin, und er fährt fort: „Aber kurzsichtig wäre es, diesen Umstand nicht für abänderungsfähig zu halten, wenn schon unter keiner kleineren Bedingung als der einer deutschen bolschewistischen Revolution. Nicht als ob eine siegreiche Partei im geringsten zu meinen heutigen Sachen ihre Stellung revidieren würde, wohl aber in dem anderen, das sie sie mir anders zu schreiben möglich machen würde" (Briefe, S. 530).

Das bedeutet aber doch wohl die Bereitschaft Benjamins, seinerseits die Stellung zu seinen Sachen unter gewissen Umständen und in bestimmten Punkten zu revidieren. Das dürfte die vielberufene „Esoterik" seiner Schriften betreffen. Hier will Benjamin sie noch als Tarnung verstanden wissen, als Tarnung gegenüber der Klasse, aus der er stammt. Er gibt Scholem deren — vom Standpunkt der Partei aus — gegenrevolutionären Charakter zu, bestreitet aber, sie für die Gegenrevolution geschrieben zu haben: „Soll man sie (die Schriften) nicht vielmehr denaturieren, wie Spiritus, sie — auf die Gefahr hin, daß sie ungenießbar für jeden werden — bestimmt und zuverlässig ungenießbar für jene (die Konterrevolution) machen?" (Briefe, S. 531). Obwohl also an der Tatsache, daß er sich auf die Seite des Kommunismus geschlagen hat, nicht zu rütteln ist, bleibt die Frage, warum der angekündigte Eintritt in die Partei unterblieb, unbeantwortet. Möglicherweise spielte hierfür zunächst der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis eine maßgebliche Rolle.

Sehr früh schon, 1924, sah er ein, daß im „Bereich des Kommunismus ... eine definitive Einsicht in Theorie an Praxis ... gebunden ist ... Da nun diese härteste Vorbedingung mir zur Zeit nicht erfüllbar ist, so bleibt auch das Sachliche (die theoretische Auseinandersetzung) teilweise vertagt. Aber doch wohl nur vertagt" (Briefe, S. 355). In der späteren Kontroverse mit Scholem begründet er die Tatsache, daß er es an der äußeren Proletarisierung seiner Existenz fehlen lasse, mit den Bedingungen seiner Arbeit. Es stände nicht in seiner Macht, seine „Produktionsanstalt" von Berlin W. nach Berlin O. oder N. zu verlegen: „In meiner Macht stünde nach Berlin O. oder N. zu übersiedeln, aber dort anderes zu tun, als ich hier tue. Ich gebe zu, daß sich das aus moralischen Gründen vielleicht fordern ließe" (Briefe, S. 531). Gemeint ist die Solidarisierung mit dem

Proletariat und die Hinwendung von der Theorie zur Praxis. Letzterer aber standen im April 1931, wenn sie für Benjamin sinnvoll sein sollte, keine anderen Hindernisse im Wege als im Oktober desselben Jahres, als er feststellt: „Die Arbeitslosigkeit ist im Begriff, die revolutionären Programme genau so antiquiert zu machen wie es mit den wirtschaftspolitischen bereits geschehen ist. Denn allem Anschein nach sind die faktisch von den Massen der Arbeitslosen delegierten bei uns die Nationalsozialisten; die Kommunisten haben bisher den notwendigen Kontakt mit diesen Massen und damit die Möglichkeit einer revolutionären Aktion nicht gefunden ..." (Briefe, S. 537). Daran änderte sich auch bis zum Machtantritt Hitlers nicht das geringste, und nach der Emigration schien der Anschluß an irgendwelche Exil-Organisationen der Partei um so weniger dringend, als deren Möglichkeiten zur Aktion minimal waren und unter den gegebenen Umständen einzig die Aufklärung bzw. die Theorie, und das heißt, die wissenschaftliche Praxis, übrigblieb. Der aber war Benjamin seit je nachgegangen.

Anläßlich des Aufsatzes „Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort der französischen Schriftsteller" (Angelus, S. 264—291), macht Scholem neue Vorbehalte geltend.

Kaum verhüllt wirft er Benjamin das sacrificium intellectus vor. Er habe darin sein kommunistisches Credo ausgesprochen, und er wählt gerade den Begriff des Credos, weil er mit ihm Benjamins Wendung zugleich glaubt begründen zu können, nämlich mit dem „Grauen der Einsamkeit" und dem „Verlangen nach Gemeinschaft, und sei es selbst der apokalyptischen der Revolution" (Briefe, S. 533). Darauf nun antwortet Benjamin eindeutig und entschieden genug, um künftig sowohl jeden Zweifel an seiner Position als auch etwaige Zweifel an seiner Einsicht in die aus ihr sich ergebenden Konsequenzen zu beseitigen, und in seiner Antwort klingt unüberhörbar das Bedauern dessen mit, der sich in der Redlichkeit seiner Überzeugungen und Handlungen verkannt sieht: „Daß mein Kommunismus von allen möglichen Formen und Ausdrucksweisen am wenigsten die eines Credos sich zu eigen macht, daß er — um den Preis seiner Orthodoxie — nichts, aber auch gar nichts ist, als der Ausdruck gewisser Erfahrungen, die ich in meinem Denken und in meiner Existenz gemacht habe. Daß er ein drastischer, nicht unfruchtbarer Ausdruck der Unmöglichkeit des gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebes ist, meinem Denken, der gegenwärtigen Wirtschaftsform, meiner Existenz einen Raum zu bieten, daß er für den der Produktionsmittel fast oder ganz beraubten den naheliegenden, vernünftigen Versuch darstellt, in seinem Denken wie in seinem Leben das Recht auf diese zu proklamieren — daß er dies alles und vieles mehr, in jedem aber nichts anderes als das kleinere Übel ist ... — habe ich nötig Dir das zu sagen? — Nun wäre ich freilich bestürzt, wenn Du in diesen Worten etwas fändest, was einem Widerruf auch nur ähnlich sieht. Das Übel ist — im Vergleich zu denen, die uns umgeben — ein soviel kleineres, daß es in jeder praktischen, fruchtbaren Gestalt zu bejahen

ist — nur in der unpraktischen, unfruchtbaren des Credos nicht" (Briefe, S. 604 f.). Scholem jedoch ließ sich davon nicht überzeugen. Seine Antwort auf diesen Brief wurde nicht veröffentlicht, aber noch 1965 nennt er die „Einsichten" des späten Benjamin „die eines ins Profane verschlagenen Theologen", wenn sie auch „nun nicht mehr unverstellt als solche" auftreten. Er habe sie „in die Sprache des historischen Materialismus" gleichsam „übersetzt". Doch selbst „unter materialistischer Verkleidung" (Neue Rundschau, 1965/1, S. 12) seien sie immer die des „Metaphysikers" geblieben, der Benjamin war, und nicht die des „Marxisten, der er ... sein wollte" (Briefe, S. 8). In der Tat bewegt sich Benjamins Denken schließlich in dem Spannungsfeld zwischen Metaphysik und historischem Materialismus. Scholem sieht in diesen beiden Polen Gegensätze, die einander ausschließen. Man wird aber demgegenüber die Erwägung anzustellen haben, ob nicht Benjamins denkerische Leistung gerade in der Vereinigung des scheinbar Unvereinbaren besteht. Hinter dem angeblichen Bruch in der Entwicklung seines Denkens von der Metaphysik zum historischen Materialismus könnte dann die tatsächliche Kontinuität dieser Entwicklung sichtbar werden.

Würde Benjamins Anspruch endlich einmal ernst genommen — und es ist nicht einzusehen, was dem eigentlich im Wege steht —, dann erschiene sein Spätwerk als genuiner Beitrag zum Marxismus, wobei der Schwerpunkt einerseits auf dem Entwurf einer „materialistischen Kunsttheorie" (Briefe, S. 699), andererseits auf der Geschichtsphilosophie liegt. Kunst und Geschichte stehen auch schon beim frühen Benjamin im Zentrum seines Denkens. Durch ihre materialistische Fundierung aber leistet er, was Heinz-Dieter Kittsteiner die „von Benjamin vorgenommene Erweiterung des Marxismus" nennt (alternative, S. 245). Die Richtung dieser Erweiterung ist in der ersten der „Geschichtsphilosophischen Thesen" (Schriften I, S. 494—506) klar genug angegeben. Das dort Ausgeführte ist alles andere als lediglich ein skurriles Bild. Es stellt vielmehr einen wörtlich zu nehmenden Hinweis auf Benjamins Methode dar. Vom Standpunkt eines dogmatischen Marxismus aus mag die damit sich abzeichnende „Erweiterung" tatsächlich — wie Scholem anmerkt — „häretisch" sein.

Aber gerade die Dogmatiker, die mit diesem Verdikt allem Neuen gegenüber rasch bei der Hand sind, sollten unter Marxisten nicht das letzte Wort behalten dürfen.

IV

Benjamin war sich dessen bewußt, daß er für seinen „Kommunismus" den „Preis seiner Orthodoxie" (Briefe, S. 604) gezahlt habe. Er war Kommunist im Sinne von Castros Feststellung, daß Kommunist nicht unbedingt der sei, der sich so nenne, sondern wer entsprechend handele. Er sah sich im Besitz „gewisser Erfahrungen", die er in seinem „Denken" und in seiner „Existenz" (ebd.) gemacht hatte, und es war „Solidarität" mit ihnen (Briefe, S. 793), die ihn jenen Preis bereitwillig zahlen ließ. Schon mehr als zehn Jahre zuvor hatte er vom „Unzutreffenden der materialistischen Metaphysik" oder der „materialistischen Geschichtsauffassung" gesprochen (Briefe, S. 425) und die „kommunistischen ‚Ziele' ... für Unsinn und für nichtexistent" erklärt (Briefe, S. 426). Diesen Einsichten ist zu entnehmen, daß er sich über seine Position als die eines Häretikers von vornherein keinen Illusionen hingab. Unter diesem Aspekt mußte sich für ihn die Frage seines Parteieintritts und die des Verbleibens in ihr in der Tat weniger als die nach dem „Ja" oder „Nein" als vielmehr nach dem „Wielange" (Briefe, S. 425) stellen. Wenn Benjamin den Gedanken an einen Beitritt allmählich ganz fallen ließ, dann dürften ihm dabei nicht zuletzt auch die Konsequenzen seiner Geschichtsphilosophie vor Augen gestanden haben, deren Radikalität ihn von vornherein auf Einwände „von seiten des orthodoxen Marxismus" (Briefe, S. 664) gefaßt sein ließ. Der Nachweis eines solchen Zusammenhangs liefe im Grunde darauf hinaus, daß Benjamin schon damals, in den späten dreißiger Jahren, von marxistischer Warte her den Führungsanspruch der Kommunistischen Partei anzweifelte, jedenfalls soweit er sich als Dogmatisierung des Marxismus, etwa bei Stalin, äußerte. Und Benjamin legte einigen Wert darauf, in ihm selber „nicht einen Vertreter des dialektischen Materialismus als eines Dogmas" (Briefe, S. 524) zu erblicken.

Seine Kritik am dogmatischen Partei-Marxismus betrifft dessen „Ziele", und diese Kritik ist die eines Marxisten, für den es selbstverständlich geblieben ist, daß die „Ordnung des Profanen" sich an der „Idee des Glücks" aufzurichten hat (Schriften I, S. 511). In der „Vorstellung des Glücks" aber schwingt „unveräußerlich die der Erlösung" mit (Schriften I, S. 494). Für Benjamin ist, so konstatiert Marcuse, „Erlösung ein materialistisch-politischer Begriff: der Begriff der Revolution" [6]. Gleichwohl entstammt er auch bei ihm dem theologischen Denken, und zwar dem jüdischen. Insofern meint Scholem etwas Richtiges, wenn er von Benjamins Geschichtsphilosophie als einer „materialistischen Theologie" (Neue Rundschau, 1965/1, S. 18) spricht. Dieser selbst allerdings kehrt das Verhältnis um: der historische Materialist, so sagt er, könne es mit jedem aufnehmen, wenn er die „Theologie" in „Dienst" nähme (Schriften I, S. 494). In Anwendung dieser These bedient der Marxist Benjamin sich des jüdischen Messianismus, wenn er als Geschichtsphilosoph die „kommunistischen ‚Ziele'" kritisiert.

[6] Herbert Marcuse: Nachwort. In: Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt am Main 1965, S. 101.

Politisch und historisch betrachtet kann es nicht Ziel der Geschichte sein, das marxistische Glücksversprechen einzulösen; denn der Begriff des Ziels ist sinnvoll nur als Kategorie theologischen Denkens. Die politische Aktion aber, die im Kontinuum der Geschichte steht, kann, indem sie die angestrebte „Ordnung des Profanen" an der „Idee des Glücks" zu orientieren sucht, nur die Bedingungen für eine solche Ordnung herstellen, nicht aber diese selber. Das Reich Gottes, auf das die Vorstellung dieser Ordnung, in der die Idee des Glücks verwirklicht und die Erlösung der Menschheit bewerkstelligt wäre, hinausläuft, ist historisch nicht zu denken. Insofern die Revolution als Ergebnis historischer Vorgänge die Herstellung dieser Ordnung bedeutet, erweist sich das marxistische Glücksversprechen als theologisch dimensioniert. Andererseits kann auch das messianische Heilsversprechen, das sich auf das Reich Gottes bezieht, nicht im Rahmen der Geschichte eingelöst werden. In beiderlei Hinsicht muß die Geschichte sich für die neue Ordnung unzuständig erklären. Für Benjamin gibt es keinerlei Beziehung zwischen beiden, ausgenommen den einzigen Fall der Ankunft des Messias. „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen" (Schriften I, S. 511). Die politische Aktion dürfte sich mithin auf ein solches Glücksversprechen gar nicht einlassen, da sie als historisch bedingte nicht imstande ist, es zu erfüllen. Denn „das Reich Gottes (ist) nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende" (ebd.). Dasselbe aber hat für die neue Ordnung zu gelten, die mit dem marxistischen Glücksversprechen gemeint ist. Die Revolution bezeichnet ebenso das Ende der Geschichte wie die Ankunft des Messias. Dieser kommt zugleich als „Erlöser" und als „Überwinder des Antichrist" (Schriften I, S. 497), das heißt, er vollendet die Geschichte, indem er sie vernichtet und die neue Ordnung, die ungeschichtlich ist, an ihre Stelle setzt. „Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt" (Schriften I, S. 511). Sinnvoll kann von einem Ziel der Geschichte nur theologisch gesprochen werden: es ist das Reich Gottes, das die Idee des Glücks für eine befreite Menschheit verwirklicht. Der materialistische Historiker hingegen kann niemals dieses Ziel, sondern nur ein Ende der Geschichte absehen, die Revolution nämlich, die die Befreiung ins Werk setzt und die Menschen als unfreie, historische Wesen untergehen läßt. Als Geschichte von Klassenkämpfen ist Geschichte genau dann zu Ende, wenn diese Kämpfe ein für allemal entschieden sind. Das „Kontinuum der Geschichte" wird damit aufgesprengt (Schriften I, S. 503) und ihr Fortgang endgültig stillgelegt. Benjamin meint mit solchem Untergang der Geschichte nicht den apokalyptischen einer totalen Vernichtung der Welt, sondern den Umschlag von Weltgeschichte in Heilsgeschichte. Dafür kann jedoch nicht mehr der Historiker und erst recht nicht der Politiker zuständig sein. Hier erhält vielmehr der Theologe das Wort,

beziehungsweise der Marxist, der im Utopischen nicht in erster Linie das Irreale, sondern das Mögliche wahrnimmt. Als Geschichtsphilosoph, der sich an der Praxis orientiert, kann Benjamin jedoch einen „Unterschied dieser beiden Observanzen in ihrer Quintessenz" nicht zugestehen: „Ebensowenig jedoch eine Vermittlung." Er muß für religiöses wie für politisches Handeln auf einer „Identität" beharren, „die sich allein im paradoxen Umschlagen des einen in das andere (in welcher Richtung auch immer) und unter der unerläßlichen Voraussetzung erweist, daß jede Betrachtung der Aktion rücksichtslos genug, und radikal in ihrem Sinne verfährt" (Briefe, S. 425). Unsinnigkeit und Nichtexistenz der „kommunistischen ‚Ziele'" ergeben sich somit aus Benjamins Konzeption von Geschichte, nach der es „sinnvoll *politische* Ziele nicht gibt" (Briefe, S. 426). Mit ihr aber entbindet er zugleich auch die dem Marxismus innewohnenden Kräfte der Utopie. Benjamins Geschichtsphilosophie ist materialistisch, insofern sie auf die Revolution hin spekuliert, sie ist utopisch, insofern sie das Reich der Freiheit beim Wort und ernst nimmt, sie ist marxistisch, indem sie die Identität beider Aspekte offenbart. Ihr Beitrag zum Marxismus besteht in der Einsicht, daß am Ende der Geschichte das gegenseitige Umschlagen von religiösem und politischem Handeln, von Erlösung und Revolution steht, daß ihr Ziel aber dieses Umschlagen und die Geschichtslosigkeit ist.

Auch darin gibt Benjamin sich als einen Vorläufer der Neuen Linken von heute zu erkennen, daß es ihm weniger um das Aussehen der neuen Ordnung geht als vielmehr um ihre Errichtung. Zugleich aber ist er sich vollauf der Problematik dieser Position bewußt. Die Radikalität im Theoretischen ist hier unabdingbar an die äußerste Kompromißlosigkeit in der Praxis gebunden, da sie andernfalls in den Bereich dessen geriete, was Enzensberger treffend „Gratismut" genannt hat. Selbstverständlich gilt umgekehrt genau dasselbe. Flexibilität in der politischen Taktik ist für den, der diese Position einnimmt, keineswegs ausgeschlossen, wohl aber das opportunistische Ausweichen in die revolutionäre Phrase oder in die allein von der Emotion betriebene Aktion. Theorie und Praxis haben sich hier gegenseitig voreinander zu legitimieren. Das sollten diejenigen bedenken, deren Theorie es bei dem bloßen Hinweis auf Marcuse bewenden läßt, und dies gilt gerade in der Frage der Negativität. Wie Marcuses Kritik an allen etablierten staatlichen Systemen sich der Antwort auf die Frage, was denn konkret an ihre Stelle zu treten hätte, entzieht, so auch Benjamins Konzeption der „Erlösung": „Wer wissen wollte, in welcher Verfassung sich die ‚erlöste Menschheit' befindet, welchen Bedingungen das Eintreten dieser Verfassung unterworfen ist und wann man mit ihm rechnen kann, der stellt Fragen, auf die es keine Antwort gibt. Ebensogut könnte er sich danach erkundigen, welche Farbe die ultravioletten Farben haben" (zitiert nach Tiedemann, S. 104 f.). Die Negativität, in der Marcuses kritische Theorie verharrt, verspricht den Hoffnungslosen die Treue zu halten, um deretwillen allein nach dem vielzitierten Wort Benjamins „uns die Hoffnung gegeben" sei (Schriften I, S. 140). Es ist die aufs „Ende der Geschichte",

und im gleichen Sinne, wie Benjamin von ihm spricht, tut dies auch Marcuse, wenn er den Begriff der Utopie denen zu entreißen sucht, denen er lediglich „zur Denunziation von geschichtlich-gesellschaftlichen Möglichkeiten gedient hat“ [7]. „Das Ende der Utopie“, das er verkündet, ist insofern zugleich das „Ende der Geschichte“, als „die neuen Möglichkeiten einer menschlichen Gesellschaft und ihrer Umwelt ... nicht mehr als Fortsetzung der alten, nicht mehr im selben historischen Kontinuum vorgestellt werden können, daß sie vielmehr einen Bruch mit dem geschichtlichen Kontinuum voraussetzen, jene qualitativen Differenzen zwischen einer freien Gesellschaft und den noch unfreien Gesellschaften, die nach Marx in der Tat alle bisherige Geschichte zur Vorgeschichte der Menschheit macht“ (Psychoanalyse, S. 69). Marcuse verwirft also den pejorativen Sinn, der dem Begriff der Utopie anhaftet und nimmt, was unter ihm gefaßt wurde, wieder als reale geschichtliche Möglichkeit ernst, sofern es nicht „wirklichen Naturgesetzen widerspricht“ (ebd., S. 71). Nicht anders aber verwendet ihn Benjamin. Auch die in Marcuses Arbeiten über „Repressive Toleranz“ [8] und „Das Problem der Gewalt in der Opposition“ (Psychoanalyse, S. 54—68) geäußerten Ansichten über die Gewalt als eines revolutionären Mittels werden in ihrem Kern von Benjamin vorweggenommen. Gerade in der Frage der Gewalt aber dürfte sich die unverminderte Aktualität von dessen Gedanken erweisen.

In dem eingangs erwähnten Dokument eines Autorenkollektivs der Neuen Linken heißt es: „Ebenso wie die reine Toleranz wäre die absolute Gewaltlosigkeit repressiv. Genausowenig kann es indessen eine reine Apologie der Gewalt geben. Mit der gleichen Entschiedenheit, mit der Marcuse jegliche Toleranz gegenüber Bewegungen von rechts verurteilt, lehnen wir auch jede Gewaltanwendung von rechts ab. Gewalt ist immer nur dann gerechtfertigt, wenn sie der Abschaffung von Gewalt, soweit sie Unterdrückung ist, dient.“ Diese Thesen können nicht widerspruchslos hingenommen werden.

Marcuse spricht das Recht zur „Unterscheidung zwischen befreienden und repressiven, menschlichen und unmenschlichen Lehren und Praktiken“ (Toleranz, S. 112) jedem zu, „der gelernt hat, rational und autonom zu denken“ (ebd., S. 117), da diese Unterscheidung eine Sache „rationaler Kriterien“ ist (ebd., S. 112) und „sich rational auf empirischem Boden treffen läßt“ (ebd., S. 116). Dies zugegeben bleibt jedoch die Gewaltanwendung, der jenes Dokument zur nachträglichen Rechtfertigung dient, noch immer problematisch. So subjektiv verständlich jeder bei der Oster-Revolte von links geschleuderte Stein war und mit wieviel Sympathie auch immer man ihm noch heute nachblicken mag: ob Rationalität ihn schleudern hieß, das eben ist die Frage, deren Beantwortung jenes Dokument sich im Grunde entzieht, wenn es sich auf Marcuse beruft und

[7] Herbert Marcuse: Das Ende der Utopie. In: H. M.: Psychoanalyse und Politik. Frankfurt am Main 1968, S. 69. Zitiert als „Psychoanalyse“.

[8] In: Robert Paul Wolff — Barrington Moore — Herbert Marcuse: Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt am Main 1966, S. 91—128. Zitiert als „Toleranz“.

prinzipiell gutheißt, daß er geschleudert wurde. Dem Hinweis auf die Lehre Che Guevaras, daß „man nicht immer warten (müsse), bis alle Bedingungen für eine Revolution hereingereift sind", weil „die Führung des Aufstandes ... solche Bedingungen selbst schaffen" können[9], läßt sich mit einem Wort desselben Guevara begegnen, das es für „absolut richtig" erklärt, „jedes unnütze Opfer zu vermeiden" (Botschaft, S. 19). Das plötzliche Abflauen der studentischen Revolte nach Ostern scheint aber doch wohl dafür zu sprechen, daß die Opfer, die sie forderte, unnütz waren. Es kann eben keine Rede davon sein, daß diese Gewalt der „Abschaffung der Gewalt" gedient hat, selbst wenn sie das vorhatte.

Überdies ist die Ablehnung aller „Gewaltanwendung von rechts", wie das Dokument sie postuliert, in sich höchst problematisch. Sie bewegt sich auf der Linie eines neuen Dogmatismus. Sie ist konstruiert in Analogie zu Marcuses Ablehnung der Toleranz gegenüber Bewegungen von rechts. Toleranz aber bedeutet Gewaltlosigkeit, ihre Ablehnung in diesem Falle also die Forderung nach Gewaltanwendung. Betrachtet man als rechtsstehend die etablierte Ordnung des Staates, dann hieße es, ihm mit Gewalt entgegenzutreten. Mag auch solche Gewaltanwendung in irgendeinem Sinne gerechtfertigt sein, so bedeutet die Ablehnung der Gewalt, die er ausüben könnte und ausübt, gleichwohl eine Verkennung der wirklichen Verhältnisse, die um so schärfer zu kritisieren ist, je rationaler deren Verfechter sich gebärden; denn, und auch dies sagt Marcuse, „das Bestehende hat das legale Monopol der Gewalt und das positive Recht, ja die Pflicht, diese Gewalt zu seiner Verteidigung auszuüben" (Psychoanalyse, S. 62). Es wäre ein gefährlicher Illusionismus, wollte man dies leugnen. Selbst wenn man mit Marcuse das „Widerstandsrecht" für „höher" hält als das positive, so wird man dennoch einsehen müssen, daß es sich bei ihrer Konfrontation um einen „Konflikt der Rechte" handelt und daß auf jeden Fall die Legalität beim positiven Recht und bei der monopolisierten Gewalt liegt. „Von einer Legalität des Widerstandes zu sprechen ist sinnlos" (ebd. S. 62). Marcuse differenziert, wo die Verfasser jenes Dokuments es sich reichlich einfach zu machen scheinen: „So deckt, glaube ich, der Begriff der Gewalt zwei sehr differente Formen: Die institutionalisierte Gewalt des Bestehenden und die Gewalt des Widerstandes, die notwendig dem positiven Recht gegenüber illegal bleibt" (ebd.). Vor Marcuse, glaube ich, entdeckte diesen Sachverhalt Walter Benjamin.

Seine „Kritik der Gewalt" erschien bereits im Jahre 1921, also lange vor seiner endgültigen Wendung zum Marxismus, und sie gehört mithin jener Phase seines Denkens an, die er, nachdem die Wendung vollzogen war, seinen „‚frühern' Anarchismus" nannte (Briefe, S. 426). Schon in dieser Abhandlung kommt Benjamin zu einem Begriff von Gewalt, der, obwohl anarchistisch, zu seiner späteren marxistisch orientierten Geschichtsphilosophie nirgends in Widerspruch gerät. Er geht aus von der Unterscheidung der positiven Rechtstheorie zwischen „der

[9] Ernesto Che Guevara: Der Partisanenkrieg. (Revolution 2) Hamburg 1968, S. 11.

historisch anerkannten, der sogenannten sanktionierten, und der nicht sanktionierten Gewalt" (Angelus, S. 44), begnügt sich dann aber nicht damit, die Anwendung dieser beiden Gewalten zu untersuchen, sondern er fragt weiter nach dem Sinn dieser Unterscheidung und nach dem, was aus ihr für das „Wesen der Gewalt" überhaupt zu folgern sei. Damit aber bringt er den Begriff der Gewalt in die Geschichtsphilosophie ein, die allein ihm die Kriterien für eine Kritik der Gewalt und ihrer Anwendung zu bieten scheint.

Benjamin identifiziert die sanktionierte Gewalt mit der des Staates und bemerkt dazu, daß ihre Kritik auf eine Kritik des Rechts hinausliefe, für dessen Setzung und Bewahrung der Staat mit seiner legalen Gewalt einstehe. Kritik der sanktionierten Gewalt bedeutet mithin eine Kritik der Staatlichkeit überhaupt. Sie aber erklärt er für unerläßlich, und er nimmt davon auch nicht die Staatsform der parlamentarischen Demokratie aus. Als Beispiel für die Institutionalisierung und Verselbständigung der staatlichen Gewalt, die er im Vorgriff auf heute für jedermann offen zutage liegende Zustände die „verwaltete" (Angelus, S. 66) nennt, dient ihm die Polizei. Das „Schmachvolle einer solchen Behörde" (ebd., S. 52) erweist sich seiner Meinung nach gerade in Demokratien, wo ihr Bestehen „die denkbar größte Entartung der Gewalt bezeugt" (ebd., S. 53). Benjamin warnt allerdings davor, die staatliche Ordnung anzufechten, solange diese Anfechtung „nur im Namen einer gestaltlosen ‚Freiheit' auftritt, ohne jene höhere Ordnung der Freiheit bezeichnen zu können" (ebd., S. 50). Er richtete diese Warnung seinerzeit an die „Pazifisten und Aktivisten" (ebd., S. 50), die nach dem Ersten Weltkrieg in diesen Fehler verfielen. Die gleiche Gefahr scheint heute den Aktivisten der Neuen Linken zu drohen. „Die grundsätzlich zu bejahenden Demonstrationen und Aktionen nach dem Attentat auf Dutschke erfordern indessen einige Bemerkungen über die Strategie und Taktik der dominierenden Strömung im SDS. Wir können daran Stärke und Schwäche, Chancen und Gefahren der demokratischen und sozialistischen Bewegung unseres Landes ablesen ... Neue Methoden des politischen Kampfes — vom SDS in die außerparlamentarische Bewegung mit hineingetragen — haben ihr zweifellos Frische und Stoßkraft verliehen. Gleichzeitig ist eine Dogmatisierung solcher Methoden zu erkennen, die Sektierertum und die revolutionäre Phrase fördert" [10]. Indem sich überdies die Aktivisten der Neuen Linken, unter Berufung auf Marcuse, weigern, die „höhere Ordnung" der Freiheit, für die sie eintreten, genauer zu bezeichnen, droht ihnen ständig die Versuchung, programmatisch auf Negativität zu pochen wie auf ein Alibi. Die Negativität, von der Marcuse spricht, ist jedoch keines. Sie stellt vielmehr für jeden, der sich auf sie berufen will, eine äußerst schwierig zu erfüllende Verpflichtung dar, nämlich die, jederzeit und immer wieder den eigenen revolutionären Anspruch nicht sowohl an den speziellen Erfordernissen des politischen Tageskampfes, als vielmehr am Ziel der Geschichte zu messen und ihn gegebenen-

[10] Jakob Mader: Aktion und politische Strategie. In: kürbiskern 3/68, .S 453.

falls zu korrigieren. Denn einzig eine ausschließlich an diesem Ziel orientierte Bewegung besitzt jenes bei Marcuse erwähnte „höhere" Recht auf Widerstand und Umsturz. Im Sinne von Benjamins Maxime, daß die Aufgabe nicht ist, „ein für alle Mal, sondern jeden Augenblick sich zu entscheiden" (Briefe, S. 425), hat der Revolutionär bei jeder Aktion zu prüfen, ob die Revolution, die er mit ihr betreibt, tatsächlich die ist, die die Geschichte will und die den Grund für das legt, was Benjamin „Erlösung" nennt. Dessen Warnung gilt für ihn um so mehr, als seine Berufung auf Negativität der Forderung eines Kredits gleichkommt, für den er außer der Deklamation keine Sicherheit zu bieten hat. Ob die Gewalt, die jenes Dokument der Neuen Linken fordert, die geschichtsphilosophische Legitimität besitzt, muß aber zumindest solange zweifelhaft bleiben, wie ihre Fürsprecher es an deren geschichtsphilosophischer Fundierung fehlen lassen. Die Berufung auf Marcuse oder auch auf Benjamin kann keinesfalls die eigene kritische Arbeit ersetzen. Damit würde eine neue Scholastik inthronisiert, in der alles, was geschieht, den Autoritäten angelastet wird. Die Gewalt, die man selber ausübt, kommt von niemandes Gnaden; der Revolutionär ergreift sie auf eigene Verantwortung, und die Instanz, vor der er sich zu verantworten hat, kann einzig die Geschichte sein.

Eben darum spricht Benjamin davon, daß allein die „geschichtsphilosophische Rechtsberatung" (Angelus, S. 44) über Wert oder Unwert der ausgeübten sanktionierten Gewalt zu befinden hat. In verstärktem Maße aber muß dies für die Anwendung von gegen diese gerichteter und nicht-sanktionierter Gewalt gelten. Benjamin nennt sie die „reine" (ebd. S. 66) und meint damit die „revolutionäre", die die Beseitigung des „Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist wie sie auf jenes, zuletzt also der Staatsgewalt" betreibt und auf die „ein neues geschichtliches Zeitalter" sich begründet (ebd. S. 65). Rein ist diese Gewalt also keinesfalls in dem Sinne, den Marcuse meint, wenn er die „reine" Toleranz kritisiert, die „davon absteht, sich zu einer Seite zu bekennen", und die auf diese Weise letztlich „die bereits etablierte Maschinerie der Diskriminierung" (Toleranz, S. 97) schützt und unterstützt. Benjamins Begriff der reinen Gewalt hat weder im positiven Recht noch im Naturrecht einen Platz, und darum wird man sowohl gegenüber Marcuses Behauptung, es gebe ein „‚Naturrecht' auf Widerstand" (Toleranz, S. 127), wie auch gegenüber der positiv-rechtlichen konstitutionellen Festlegung eines solchen Widerstandsrechts (etwa im Falle der für die Notstandsgesetze erforderlichen Grundgesetzänderungen) Grund zur Skepsis haben.

Die Aufnahme des Widerstandsrechts ins positive bedeutet insofern einen Betrug des Bürgers, als der Staat ihm zwar dieses Recht zugesteht, ohne aber ihm zugleich die Mittel zu geben, dies Recht, falls es nötig werden sollte, auch auszuüben. Sie bleiben vielmehr in der Hand des Staates, gegen den dies Recht angewandt werden müßte. Darüber hinaus aber steht innerhalb der positiven Rechtsauffassung ein solches Widerstandsrecht auch theoretisch im Widerspruch zum Recht überhaupt, dessen „Manifestation" (Angelus, S. 62) der Staat ist. Denn dessen Rechts-

gewalt kann sich auf keinen Fall mit der revolutionären Gewalt vertragen, die vom Widerstandsrecht postuliert wird und deren einzige Rechtfertigung der Wille der Geschichte ist. Die Verfassung räumt daher auch nicht ein Widerstandsrecht schlechthin ein, sondern berücksichtigt allein den Fall, daß die „verfassungsmäßige Ordnung" zu beseitigen versucht wird. Dafür aber wäre ja zunächst einmal der Staat selber zuständig. Insofern jedoch laut Verfassung alle Staatsgewalt vom Volke ausgeht, versteht sich das Recht zum Widerstand gegen eine Beseitigung der verfassungsmäßigen Ordnung logischerweise von selber, so daß dessen Rechtmäßigkeit keiner ausdrücklichen Festlegung bedarf. Hier wurde also dem Volk ein Recht zuerkannt, das es von vornherein und längst besessen hat, und indem dies Recht als „Recht zum Widerstand" bezeichnet wurde, versuchte man, es darüber hinwegzutäuschen, daß ihm dasjenige Recht, das allein diesen Namen verdient, auch weiterhin abgesprochen wird. Allerdings ist ein Staat, der ein solches Recht setzen würde, unwahrscheinlich, und überhaupt ein solches Recht als vom Staat gesetztes undenkbar, da es prinzipiell auf die Beseitigung der gesamten im Staat sich manifestierenden Rechtsordnung gerichtet ist. Sofern diese aber das Widerstandsrecht einschlösse, hätte es also auf die Beseitigung seiner selber zu dringen.

Als „‚Naturrecht' auf Widerstand" hingegen ist dieses Recht deswegen fragwürdig, weil die Idee eines Naturrechts und seine Bestimmungen „am Ort, nicht aus der Geschichte entwickelt wurden, als darin angelegte, sich entwickelnde. Sie wurden vielmehr von oben herab, von einer fetischistisch vorgeordneten Natur her, ans Bestehende herangebracht, als *Ideale*" [11]. Wenn überhaupt auf irgend etwas, dann können ein solches Recht und die in seiner Anwendung ausgeübte revolutionäre Gewalt sich einzig auf die Geschichte berufen. Wie deren Ziel die eigene Aufhebung ist, so das der revolutionären Gewalt die Beseitigung von Gewalt überhaupt. Beide Begriffe, der des Widerstandsrechts wie der der reinen revolutionären Gewalt, erweisen sich damit als einen Bereich jenseits aller Rechtstheorie zugehörig. Ihr Raum ist vielmehr die Geschichtsphilosophie als diejenige Disziplin, die allein über Wert oder Unwert historischer und politischer Ereignisse zu befinden hat.

Wenn aber Benjamin neben dem Beweis, „daß und wie auch die revolutionäre Gewalt möglich ist", die Entscheidung darüber, wann sie „in einem bestimmten Falle wirklich war", weder für „gleich möglich" noch auch für „gleich dringend" erklärt (Angelus, S. 66), dann hat man den historischen Ort zu berücksichtigen, an dem er diese Erklärung abgab. Heute ist nicht mehr der Tag, wo man sich mit der Feststellung zufrieden geben kann, es gehöre zu ihrem Wesen, daß sie sich nicht „mit Gewißheit" erkennen lasse, „es sei denn in unvergleichlichen Wirkungen" (Angelus, S. 66). Denn die Gewalt, die mit dem Anspruch, die revolutionäre zu sein, bei uns aufgetreten ist, hat bereits Wirkungen gezeitigt, die keineswegs

[11] Ernst Bloch: Naturrecht und menschliche Würde. Frankfurt am Main 1961, S. 223.

„unvergleichlich", sondern nur allzu vergleichlich sind. Allzu leicht machte es sich, wer diese Wirkungen mit dem Hinweis auf Che Guervaras Forderung nach vielen Viet Nams oder auf das Wort von Giap abtun wollte: „In jeder Minute sterben hunderte und tausende Menschen in der Welt — Leben und Tod eines einzelnen Menschen bedeuten nichts." Auch Benjamin hat eine Äußerung getan, die sich dem anreihen läßt: „So heilig der Mensch ist . . . , so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben" (Angelus, S. 65). Wer immer sich auf diese oder vergleichbare Feststellungen berufen will, der wird den eigenen Ernst an dem wahrhaft revolutionären zu messen haben, der hinter solchen Worten steht. Ein Wort aber wie das des Rechtsanwalts Mahler über die Opfer der Osterrevolte läßt ohne Zweifel jeden Ernst überhaupt vermissen. Mahler bezeichnete es nachträglich als eine Selbstverständlichkeit, daß bei Demonstrationen dieser Art das Risiko des Todes in Kauf genommen werden müßte: „Ich habe niemanden für so dumm gehalten, daß man das ausdrücklich erklären muß. Das ist genauso, wie wenn ich mich an das Steuer eines Autos setze und damit rechnen muß, daß ein Reifen platzt" (Der Spiegel v. 13. 5. 68, S. 42). Sollte diese Einstellung eines Wortführers der Neuen Linken repräsentativ sein für die Neue Linke überhaupt, dann steht zu befürchten, daß ihre Revolution, sollte sie Erfolg haben, von der Geschichte als ihre Fortführung statt ihrer Stilllegung verworfen werden wird. Vergleicht man einmal die kubanische Revolution oder den vietnamesischen Befreiungskrieg mit der Revolution, die mancherorts bei uns gepredigt wird, vergleicht man weiterhin die Gewalt, die von Fanon gefordert und in jenen Ländern angewandt wurde, mit der bei uns ausgeübten, dann zeigt sich neben der quantitativen sogleich die qualitative Differenz. Es wäre gefährlicher Illusionismus, wollte man dies leugnen. Mit dieser Feststellung soll nicht der Suspendierung der Revolution und ihrer Aufschiebung auf den St. Nimmerleinstag das Wort geredet werden, sondern der Aufhebung der qualitativen Differenz. Dazu bedarf es des Rückgriffs auf Geschichtsphilosophie. Wenn überhaupt einer, dann hat Walter Benjamin diese Revolution vorausgedacht. Wer nach ihm von Revolution spricht, der möge an ihm messen, was er denn eigentlich meint, wenn er dies tut. Er hat ihm nachzudenken, und das kann nicht mit der gelegentlichen Aufnahme eines Zitats erledigt werden.

In der gegenwärtigen Situation, in der die Gefahr, einmal mehr eine deutsche Revolution zu versauen, längst wieder akut geworden ist, kann man es sich nicht leisten, an einem Denker vorbeizusehen, der einem sagt, wie sie auszusehen hätte, wenn es denn wirklich eine sein soll. Wer bei Benjamin ein Rezept zu finden hofft, wie die Revolution ins Werk zu setzen wäre, muß sich allerdings enttäuscht sehen. Ein solches Rezept gibt es nicht. Auch Benjamin kann es nicht geben. Wohl aber haben die kompromißlose Schärfe, mit der er den Begriff der Revolution gedacht hat, und deren praktische Konsequenzen künftig als Maßstab für das zu gelten, was gewöhnlich die Revolutionierung der Revolutionäre heißt.

Der Begriff des Transzendentalen bei Jürgen Habermas

Von Karin Schrader-Klebert

1. Habermas: Das transzendentale Motiv als Mythos

Der Begriff des Transzendentalen wird in *Habermas'* Schrift *„Zur Logik der Sozialwissenschaften"* nicht erklärt, sondern als bekannt vorausgesetzt. Der Begriff fungiert als Stichwort für Problemlösungen, die selbst nur teilweise und indirekt angedeutet werden. Aber selbst diese spärlichen Hinweise lassen *Habermas'* grundsätzliche Überzeugung deutlich werden: Er sieht keine Möglichkeit, ohne transzendental-dialektische Reflexion die Methode des soziologischen Gegenstandes zu bestimmen. Dieser Ansicht kann man durchaus zustimmen, denn die transzendentale Differenz — die Differenz zwischen Denken und Gedachtem — ist schlechthin konstitutiv für wissenschaftliche Begrifflichkeit, ob naturwissenschaftlich oder geistes- bzw. kulturwissenschaftlich; der Unterschied liegt wesentlich in den bestimmten Voraussetzungen der transzendentalen Differenz und deren methodischer Konsequenz.

Das Problem der Soziologie besteht dabei nicht darin, sich für eine der beiden Arten von Begrifflichkeit entscheiden zu müssen und sich so der institutionellen Unterscheidung zu unterwerfen, sondern vielmehr darin, eine Vermittlung der ihrer besonderen Begrifflichkeit entsprechenden Transzendentalität zu leisten[1]). *Habermas* kommt es darauf an, die Notwendigkeit einer solchen Vermittlung argumentativ aufzuzeigen, ohne die bestehende Wissenschaftsorganisation der Soziologie abstrakt zu überspringen.

Er kritisiert in seinem Buch beispielhaft wichtige methodische Ansätze der Soziologie. Er durchschaut sie alle gleichermaßen, nicht von einer positiven Lösung des Problems her, auch nicht von den jeweiligen immanenten Schwierigkeiten, sondern von einem bestimmten unaufgebbaren Anspruch her, der das Problem einer Theorie sozialen Handelns selbst impliziert: Jede soziologische Theorie muß dialektisch einen Begriff von Totalität vermitteln, weil menschliche Praxis als soziales Handeln wissenschaftlich nur als die konkrete Totalität gesellschaftlicher Beziehungen, die durch Praxis vermittelt sind, voraussetzbar ist[2]).

Geschichte und Geschichtlichkeit des menschlichen Handelns sind darin notwendig miteinbezogen, und zwar so, daß auch jede Theorie Moment der bestimmten Geschichte ist, deren Begriff sie zu sein beansprucht. Nur der reflexive Begriff dieser ihrer eigenen Bedingungen emanzipiert die Theorie von der bloßen Transzendenz der Gründe.

Um so schlimmer also für die Theorie, die Geschichte als Naturgewalt vorstellt, weil sie keinen Begriff von ihr hat; sie erklärt nicht nur nicht die Wirklichkeit sozialen Handelns, sondern verfällt selbst der blinden Willkür dessen, was sie ganz und gar außer sich hat. Nicht umsonst kehrt das Grundthema der Geschichtsphilosophie in den meisten Aufsätzen von *Habermas* wieder, denn ohne einen Begriff der Geschichte kann die Soziologie nicht wissen, was sie tut[3]). Dieses Motiv seiner Kritik wird aber von *Habermas* nicht expliziert. Deswegen ist es auch nicht

[1]) J. Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften,* Philosophische Rundschau, Beiheft 5, 1967, S. 5.

[2]) J. Habermas: *„Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik"*, in: E. Topitsch (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Neue Wissenschaftl. Bibl., 6, Köln-Berlin 1966, S. 292.

[3]) J. Habermas: *Theorie und Praxis,* Politica Bd. 11, Neuwied und Berlin 1963.

verwunderlich, daß der Begriff des Transzendentalen, der die Ebene des Durchschauens definiert, zweideutig bleibt. Zum Teil wird er innerhalb der Darstellung des kritisierten Ansatzes selbst als neukantianischer, phänomenologischer, hermeneutischer oder formalkonstitutiver Transzendentalbegriff vermittelt. Diese Definitionen bleiben, mangels eindeutiger Zitierung, an ihm hängen, und man weiß nie recht, mit welchem Begriff des Transzendentalen die jeweils erwähnten Theorien kritisiert werden.

Der Mangel liegt darin, daß *Habermas* meint, alle Ansätze immanent zu kritisieren, und es doch von einer Problemebene her tut, die in den meisten dieser Ansätze gar nicht da ist: der Ebene der Geschichtsphilosophie. Das aber wird dem Leser erst am Ende des Buches klar, es sei denn, er ist eingeübter Habermasianer. Bis dahin aber bleibt der Begriff, von dem die Kritik lebt, ein Mythos.

Der Begriff des Mythos wird an dieser Stelle jenen Lesern als Diffamation erscheinen, die dem Mythos schlechthin alle Vernunft absprechen und ihn für etwas ganz und gar Irrationales und Verderbliches halten. Ich aber gebrauche den Begriff in der positiven Bedeutung der Selbstabsicherung des Begründungszusammenhanges der praktischen Vernunft, als die notwendige Selbstdarstellung des praktischen Ich.

Dann bleibt die transzendentale Voraussetzung deswegen mythologisch, weil sie zwar als Motiv die Basis der Konkretheit der eigenen wissenschaftlichen Kritik ist, als Grund benannt wird, aber selbst nicht Thema dieser Kritik wird. *Habermas* nennt selbst *Schellings* Zerreißung von Kritik und positiver Vermittlung eine Mythologisierung des geschichtsphilosophischen Problems[4]).

Das Entscheidende des Mythos ist es, daß er ein wichtiges Problem darstellt, es bis zur Unauflöslichkeit dramatisiert und dann — nicht wie ein Kriminalroman die Fäden zur Befriedigung des Lesers in einer durchschaubaren Konstruktion entwirrt — den Bann durch ein Zauberwort bricht. So wird bei *Habermas* das Wort „transzendental" benutzt: es bleibt die Negation der unentwirrten Probleme, ohne selbst konkretisiert zu werden. Wenn wir versuchen, das mythologische Motiv des Transzendentalen nicht zu zerstören, sondern methodisch zu säkularisieren, so muß man drei wichtige Begriffe des Transzendentalen bei *Habermas* unterscheiden:

a) Die neukantianische und die phänomenologische Bedeutung des Begriffs: Die erstere wird durch den *Rickert*schen Ansatz eingeführt. Man kann ihn als transzendentallogischen oder formal-transzendentalen Begriff bezeichnen. Der phänomenologische Begriff *Husserls* und der Hermeneutik kann hier insofern angeschlossen werden, als der Begriff des Transzendentalen hier ebenfalls formal bleibt und das Voraussetzungsproblem der Theorie phänomenologisch aufgelöst wird.

b) Der transzendental-dialektische Begriff als System, wie er von *Kant* begründet und von *Hegel* beendet wurde. Dieser Systembegriff stellt für *Habermas* eine nicht mehr aufgebbare Stufe der Reflexion dar; der Versuch, die Totalität des Seienden in seiner Vernünftigkeit zu erweisen, aus der Bestimmtheit sub specie absoluti eine Methode zu machen, hat einen geschichtsmächtigen Maßstab für die Vermittlung der transzendentalen Voraussetzung geschaffen. Gerade die Konfrontation zwischen dem wissenschaftlichen Anspruch eines absoluten Systems und der konkreten politisch-sozialen Abhängigkeit des Menschen hat jene geschichtsphilo-

[4]) Ebenda, S. 149 f.

sophischen Probleme aufgebrochen, die die Situation der Wissenschaft — besonders der Soziologie — seit *Hegel* entscheidend bestimmt haben[5]).

c) Dialektische Transzendentalität im Primat des Praktischen. Dieser Begriff umreißt das Problem der Begründung einer konkreten Totalität, die ihre eigene Unaufholbarkeit weiß und die nicht wie bei *Hegel* als abstraktes Absolutes ihre Vermittlung zuletzt selbst negiert. Das Problem haben der späte *Schelling* und *Marx* gültig formuliert. *Habermas* hat es von ihnen her aufgenommen, und als Problem einer Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht ist es sein Grundanliegen — gerade für die methodische Selbstreflexion der Soziologie[6]).

Diese drei Begriffe verhalten sich nicht gleichgültig zueinander, so daß man unter ihnen wählen könnte, sondern der jeweils folgende bedeutet die Kritik des vorhergehenden. Man kann also am Maßstab dieses von *Habermas* anerkannten kritischen Problemzusammenhangs die jeweilige kritische Bedeutung des Begriffs „transzendental" erörtern und damit die Relevanz der einzelnen Ansätze für das *Habermas*sche Problem aufspüren; denn man sollte wenigstens unterstellen, daß die Zusammenstellung der kritisierten Versuche selbst auch einen erläuternden Sinn hat und insofern einen gewissen „Fortschritt" im Selbstverständnis der Soziologie — wenn auch nicht der „Soziologien" — bedeutet.

Der Begriff des Transzendentalen wird eingeführt durch *Rickerts* Versuch einer transzendentalen Scheidung von Natur- und Kulturwissenschaft. *Habermas* versteht ihn richtig als transzendentallogischen Versuch[7]).

Der Sinn der Auseinandersetzung mit *Rickert* hängt an dieser bestimmten Bedeutung des Transzendentalen. *Habermas* aber benutzt eben diesen Begriff des Transzendentalen als bekannten Begriff immer an den entscheidenden Stellen der Erklärung und Kritik — auf drei Textseiten fünfzehnmal —, um die unbekannte Problematik zu erklären. Auch der Hinweis auf *Kant* und *Hegel*[8]) ist zu allgemein, um den bestimmten Unterschied zwischen dem Transzendentalbegriff des deutschen Idealismus und dem *Rickerts* zu erläutern. So kann auch die für *Habermas'* gesamtes Buch äußerst wichtige Fragestellung am Ende der Auseinandersetzung mit der transzendentallogischen Wissenschaftsbegründung bei *Rickert, Cassirer* und *Weber* nicht verstanden werden; denn in der Frage: „Können nicht diese methodisch bestimmenden Wertbeziehungen, als ein auf transzendentaler Ebene wirksamer Realzusammenhang, selber in die sozialwissenschaftliche Analyse mit einbezogen werden?"[9]), ist, wenn *Habermas* nicht sehr mißverständlich formuliert hat, der *Rickert*sche Begriff gemeint. Dann ist aber der Sinn einer solchen Fragestellung sehr beschränkt, denn es wird das, was erst prinzipiell kritisiert wurde, nämlich die Konsequenzen einer formalen Transzendentalität, zur Ausgangsbasis einer weiteren Fragestellung gemacht. Die Unklarheit, die so von *Habermas* für den Begriff des Transzendentalen mitgeschleppt wird, hat für seine kritische Betrachtung zur Folge, daß *Habermas* zuletzt nicht angeben kann, welche Konsequenzen sein eigener bzw. der kritisierende Transzendentalbegriff für die methodische Selbstreflexion der Soziologie hat. Das aber ist Wasser auf die Mühlen seiner Gegner, denn sie betrachten die Unvollkommenheit nicht als die notwendige Unvollkommenheit jeder aporetischen Kritik, sondern als die des *Haber-*

[5]) Vgl. J. Habermas: *Das Absolute und die Geschichte.* Von der Zwiespältigkeit *in Schellings Denken.* Diss., Bonn 1954, S. 6 u. S. 76.
[6]) Vgl. J. Habermas: *Theorie und Praxis,* a. a. O., S. 108 ff., S. 162 ff., S. 231 ff.
[7]) Vgl. J. Habermas: *Zur Logik der . . .,* a. a. O., S. 6.
[8]) Ebenda, S. 7.
[9]) Ebenda, S. 19.

*mass*chen Ansatzes. Um so wichtiger ist es, die Kritik an *Rickert* im Lichte jener philosophischen Fragestellung zu sehen, die *Habermas* in seinem Buch nicht expliziert, die aber sein Problemniveau motivhaft bestimmt.

2. Rickert: Die transzendentale Methode der ontologischen Dialektik

Das Problem, an dem *Habermas* den *Rickert*schen Ansatz darstellt, ist das der unterschiedlichen Erkenntnis der Wirklichkeit als Natur und Kultur[10]). Die Frage nach der Erkenntnis ist die Frage nach dem Prinzip des Erkannten, die Frage nach dem, was die erscheinende Welt zu einer bestimmten macht. Das Prinzip, von dem hier das Bestimmte allererst bestimmt sein kann, folgert *Rickert* — soweit noch ganz kantisch —, kann aber nicht selbst wieder ein Bestimmtes sein, kann nicht ein Etwas sein, das andere Etwas außer sich hat. Es muß also nach der Möglichkeit von Bestimmtsein überhaupt gefragt werden. Damit ist bereits die ontologische Differenz gedacht. Die ontologische Möglichkeit des Bestimmten ist dieses selbst ohne seine Bestimmtheit, als einfache Negation ist es die bloß unbestimmte Bestimmtheit. Die Möglichkeit ist als Voraussetzung des empirisch Bestimmten die Kraft, das Vermögen, die Stärke, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen (das empirisch unbestimmte Bestimmte). Durch diese einfache Negation bestimmt sich weder die Möglichkeit noch die Tatsächlichkeit noch ihr Unterschied, denn ihre Vermittlung ist nichtssagend[11]). Die notwendige Unbestimmtheit dieses Verhältnisses ist die „Negativität des ontologischen Unterschieds"[12]). Diese Unbestimmtheit der Möglichkeit des Tatsächlichen ist unvermittelbar, und ein Drittes, das weder unbestimmt noch bestimmt wäre, gibt es nicht. Soll also ein Prinzip des Bestimmten gefunden werden„ so muß es in anderer Richtung gesucht werden, denn mit der ontologischen Differenz läßt sich nichts erklären.

Was ist also die Möglichkeit der ontologischen Differenz selbst, die Möglichkeit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit an der Tatsächlichkeit selbst? Offensichtlich der die Tatsächlichkeit und ihre Möglichkeit in ontologischer Differenz denkende empirische Verstand. Das, was die Tatsächlichkeit denkt und nicht selber ist, ist selbst die Möglichkeit von Tatsächlichkeit und ihre Negation die Möglichkeit der ontologischen Dialektik von Nichts und Etwas, von Bestimmtsein und Unbestimmtsein. Die Tatsächlichkeit ist Tatsächlichkeit immer nur für ein praktisches Ich: die praktische Entscheidung vermittelt allein die Notwendigkeit der Bestimmtheit der Tatsächlichkeit; diese Notwendigkeit ist prinzipiell unbeweisbar im Sinne eines theoretischen Beweises, beweisbar ist allein das So-aber-auch-anders-Möglichsein von empirischer Tatsächlichkeit. Das praktische Ich ist die bestimmende Möglichkeit der ontologischen Differenz. Bestimmtsein ist empirisches Bestimmtsein für ein Ich: ist also ein Motiv für Handeln. Das eben ist die transzendentale Möglichkeit, daß ein praktisches Ich Voraussetzung von tatsächlicher Bestimmtheit ist. Soll nun dieser Möglichkeitssinn des empirischen Ich nicht nur in der praktischen Unmittelbarkeit des Handelns aufgehen, so muß ein Weg gefunden werden, diesen Möglichkeitssinn des praktischen Ich auch philosophisch zu bestimmen.

Der erste Schritt des Denkens, wenn es sich als philosophisches Ich absondert, ist die Erkenntnis, daß das praktische Ich nicht nur die Vermittlung von Tatsäch-

[10]) Vgl. H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6. u. 7. Aufl., Tübingen 1927.
[11]) Vgl. U. Arnold: *Die Entelechie*, Überlieferung und Aufgabe II, Wien und München o. J. (1964), S. 32 ff.
[12]) Ebenda.

lichkeit überhaupt ist, sondern auch in ganz bestimmtem Sinn die Vermittlung seiner selbst als eines tatsächlich bestimmten ist.

Das ist der Punkt, an dem *Rickert* stehenbleibt: Er trennt den transzendentalen Möglichkeitssinn des praktischen Ich als transzendentales Ich (Subjekt) von aller durch es ontologisch vermittelten Tatsächlichkeit — der seiner selbst und seines anderen — ab und löst die Voraussetzungsproblematik in eine methodische Spannung zwischen einem logischen Subjekt einerseits und dem empirisch Seienden andererseits auf. Die so angesetzte transzendentale Differenz von Bewußtsein und gegenständlicher Immanenz ist linear. Die transzendentale Ebene, d. h. die Ebene des ersten methodischen Schritts des Erkennens der Voraussetzungen, wird so als die methodische Ebene schlechthin fixiert. Die Differenz von formaler Transzendentalität des Werts und empirischer Materialität, die aus dem Durchschauen des Seienden auf sein Gedachtsein hin entstanden ist, ist der Motor aller Bestimmung. Damit bleibt aber das transzendentale Ich an sich, seine Bestimmung kann nicht seine Selbstbestimmung sein, denn es hat seine voraussetzende Voraussetzung, das praktische Ich vergessen; dem praktischen Ich war empirisch Tatsächliches Motiv, es war unmittelbare Ermöglichung von notwendiger Bestimmtheit. Die Motivhaftigkeit ist vergessen, das Tatsächliche ist geblieben: die ontologische Dialektik von Nichts und Etwas wird abgetrennt von ihrer Vermitteltheit durch Praxis, und die transzendentale Möglichkeit wird dadurch zur logischen Entgegensetzung des Empirischen. Wenn aber das transzendentale Ich sich in seiner Transzendentalität nicht selbst begründen kann, bleibt auch die notwendige Transzendentalität des Tatsächlichen letztlich unbegründbar, der aufgenommene Inhalt des empirisch Bestimmten zufällig, beliebig in seinem Bestimmtsein durch das transzendentale Subjekt, weil dessen Möglichkeitssinn als nicht reflexiv fundierbarer ein bloß behaupteter bleibt: das transzendentale Subjekt wird zum Geltungssubjekt, das heißt: Die Bestimmung des Bestimmten durch das transzendentale Subjekt gilt nur, und zwar insofern unbedingt, als das transzendentale Subjekt durch nichts hinterfragbar ist in seiner Formalität. Es bleibt zwar der einzig mögliche Bezugspunkt, aber die Beziehung selbst ist unmittelbar. Als einziger Maßstab der Geltung ist das unbestimmte transzendentale Subjekt, das nur durch den Vollzug der Methode, der Beziehung zum Empirischen als Gedachtes auf ein Denkendes gekennzeichnet ist, unbedingt, aber gerade damit kein differenzierter Maßstab; und der Inhalt, den es zum gültigen macht, bleibt ein zufälliger, abstrakt phänomenaler. Der Vollzug der Methode ist abstrakte Motivhaftigkeit, denn ein in seiner Praxis vergessenes transzendentales Subjekt entscheidet sich fiktiv für die Aufnahme von Inhalten: die Kategorien dieser abstrakten Motivhaftigkeit heißen bei *Rickert* Werte.

Die Voraussetzung der Praxis, d. h. die Konstitution der Kultur durch das werthafte Handeln der Menschen, wird von *Rickert* in einen formal apriorischen Geltungsbegriff aufgehoben; damit hat *Rickert* ein von *Schelling* und *Marx* in ihrer *Hegelkritik* aufgeworfenes Problem, nämlich das der unvordenklichen — theoretisch nicht aufholbaren — Voraussetzung und ihrer Konsequenz für eine philosophische Methode aufgegeben und die Erkenntnis in den reinen Transzendentalbegriff zurückgenommen. Die Reduktion des Primats des Praktischen auf den Begriff eines „transzendentalen Sollens" bedeutet aber gerade nicht, wie *Habermas* kritisiert[13]) eine abgebrochene Bewegung von *Kant* zu *Hegel*, so daß man annehmen könnte, diese Bewegung könnte jederzeit fortgeführt werden; sondern

[13]) J. Habermas: *Zur Logik der* ..., a. a. O., S. 6 ff.

es ist gerade *nach* der Problematisierung des *Hegel*schen Systems durch *Schelling* und *Marx* von *Rickert* die Entscheidung zugunsten eines Wissenschaftsbegriffs gefallen, der von der Herauslösung der dialektischen Problematik von Theorie und Praxis aus der wissenschaftlichen Begründungsreflexion lebt. *Habermas* abstrahiert aber die Kritik an der logischen Transzendentalität von der Reflexion über diesen Wissenschaftsprozeß. Gerade weil seine Kritik an *Rickert* in bezug auf diese ihre Voraussetzung blind zu sein scheint und nur mit einer historisch früheren Stufe der Philosophie argumentiert, gerät sie in die mythologische Begründung durch das Motiv des Ungenügens an der abstrakten Theorie einerseits und andererseits in die Zweideutigkeit des kritisierenden Begriffs.

Der theoretischen Dezisionismus, der die Konsequenz dieser transzendentalen Methode ist, war als Neukantianismus geschichtsmächtig. Der Neukantianismus bedeutet die historische Institutionalisierung der Ergebnisse eines Wissenschaftsprozesses, der durch die abstrakte Trennung von Theorie und Praxis gekennzeichnet ist; diese institutionelle Trennung von Theorie und Praxis ist heute in ihren Wirkungen verhängnisvoller denn je. Dieser Wissenschaftsprozeß ist nicht abtrennbar von anderen konkreten geschichtlichen Bedingungen, aber ich will ihn doch nur kurz in seinen Konsequenzen für die Wissenschaft charakterisieren: Die Verselbständigung der Naturwissenschaften initiierte eine wissenschaftliche Entwicklung, die charakterisiert ist durch ein kontinuierlich sich verfestigendes Selbstmißverständnis der Wissenschaft und die Unfähigkeit der Philosophie, diese Abtrennung zu bewältigen. Der Motor der Naturwissenschaft wurde ihr technischer und praktischer Erfolg, die Geschichtsmächtigkeit der durch sie bewirkten Veränderungen der menschlichen Welt. Die Wissenschaft dessen aber, was übrigblieb, rang um ihre Selbstbehauptung und um ein neues Selbstverständnis — aber die Trennung und die Bewußtlosigkeit über die Gründe dieser Trennung hatten das Schicksal dieser Wissenschaft schon determiniert: sie wurde zur musealen Selbstkonservierung von Mumien, zur philologischen Akribie, zum gefühlsduseligen Religionsersatz, von Leuten betrieben, die „von Kelch und Schwert des Lebens in tausendjährigen Wendungen erzählen“[14]). Statt ihr Bewußtsein von neuem an gegenwärtiger Praxis und ihren Bedingungen zu orientieren, glaubte die Philosophie, die Praxis endgültig verloren zu haben, und war damit dem Schein der Absolutheit historischen Bewußtseins selbst aufgesessen. Mit der der Naturwissenschaft als Anwendung und Technik zugesprochenen Praxis war diese aus dem Bereich der Reflexion über Existenz und Sinn ausgezogen.

Der sogenannten Geisteswissenschaft blieb nichts anderes übrig, als sich als Derivat und Relikt historischen Bewußtseins zu institutionalisieren und damit ihre eigene Wissenschaftlichkeit immer mehr zu korrumpieren. Dieser Prozeß der Abstraktion der Erkenntnis von der ihr vorausgesetzten Praxis wurde gerade vom Neukantianismus endgültig gemacht: *Rickert* trennt Natur und Geschichte von der methodischen Konzeption des transzendentalen Subjekts her: Für die methodische Erkenntnis der Natur gilt, daß Methode und Gegenstand zusammenfallen, der Sinn von Natur konstituiert sich allererst durch die Methode, und es ist keine bestimmte Natur außerhalb der Methode, außerhalb von Experiment und Gesetz[15]). Naturwissenschaft ist selbst die einzige Objektivität ihres Voraussetzungsverhältnisses von Theorie und Praxis. Transzendentale Möglichkeit von Natur ist die naturwissenschaftliche Methode. Bei der Geschichte ist es schon etwas schwerer,

[14]) R. Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, hrsgg. v. A. Frisé Hamburg 1952, S. 248.

[15]) Vgl. H. Rickert: *Kulturwissenschaft* ..., a. a. O., S. 40 ff.

eine Begründung vom formal-transzendentalen Subjekt her zu leisten — aber auch das zwingt *Rickert* zusammen. Zwar wird nicht der Gegenstand der Kulturwissenschaft durch die Methode bestimmt, wohl aber seine transzendentale Möglichkeit: die Werte, als die Differenzierungsprinzipien der Kultur. Da aber einerseits das tatsächlich wertende Subjekt mit dem transzendentalen Subjekt nichts zu tun hat, und die Werte die Kultur allererst konstituieren, andererseits aber das transzendentale Subjekt nur Bezugspunkt und nicht selbst differenzierte Möglichkeit ist, kann es zwar die Werte als geltende bestätigen, aber der Inhalt der Werte muß ihm völlig äußerlich und zufällig sein[16]). Das transzendentale Ich kann auf keine Weise transzendentale Grundwerte vermitteln, die dann Maßstab der empirischen Werte sein können; denn solche transzendentalen Werte sind ein Unding, da Werte nur für den Handelnden möglich sind und deswegen in relativer theoretischer Abstraktheit sofort der Negativität der ontologischen Dialektik verfallen.

Diese Konsequenz des *Rickert*schen Ansatzes bleibt für *Habermas* ein methodologisches Problem, und so kann er nicht umhin festzustellen, daß sie den Einbruch der „Restauration"[17]) bedeute. Restauration wäre es aber nur dann, wenn die Bewegung von *Kant* zu *Hegel,* die das Problem der Vereinbarkeit der Souveränität des Menschen und des Absoluten in der Geschichte in bestimmter Weise aufgeworfen und einseitig entschieden hatte, ihre wissenschaftliche Kontinuität über *Schelling* und *Marx* hinaus bewahrt hätte. Eine solche wissenschaftliche Kontinuität gibt es aber nicht. Der heute geschichtsmächtige Wissenschaftsbegriff, der sich in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts etablierte, hatte das philosophische Problem der Vermittlung von menschlichem Selbstbewußtsein und geschichtlicher Bedingtheit des Handelns als unwissenschaftlich abgetan und dem weltanschaulichen Meinungsstreit überlassen. Dieser Wissenschaftsbegriff ist Prinzip allen soziologischen Modelldenkens, das heute die soziologische Methodendiskussion beherrscht. Wenn *Habermas* nun mit seiner Kritik an den theoretischen Modellen der Soziologie den impliziten Nachweis führen will, daß gerade das Methodenproblem der Soziologie den gesamten Wissenschaftsbegriff in eine geschichtliche Krise[18]) führt, die eine grundlegende Neubesinnung notwendig macht, dann gelingt ihm dies deswegen nicht, weil er unentschieden lassen möchte, ob die Krise nur aus der innerwissenschaftlichen Methodendiskussion der Wissenschaft selbst entsteht oder ob sie aus der Konfrontation der institutionalisierten Wissenschaft mit der von ihr nicht zu bewältigenden Praxis in einer konkreten politisch-sozialen Situation entsteht, in der die abstrakte Verfügbarkeit der Wissenschaft selbst destruiert werden muß. Diese Unentschiedenheit wirkt sich, weil sie keine bloß private ist, auf die Wissenschaftlichkeit der Kritik aus. Das wird besonders deutlich im Schlußabschnitt des Buches[19]); hier meint *Habermas,* daß das Problem von Freiheit und Geschichtlichkeit die Kontinuität der soziologischen Methodendiskussion nicht krisenhaft abbräche, sondern sich aus ihr heraus selbst stelle[20]). Die Dimension der soziologischen Methode, in der für *Habermas* der idealistische Ansatz am ehesten bewahrt geblieben ist[21]), ist die des phänomenologischen Verstehens. Als legitimer Vater der phänomenologischen Methode wird *Husserl* genannt[22]), dessen Theorie all jenen soziologischen Versuchen als Rückgrat dient, die die positivistische

[16]) Ebenda, S. 78 ff.
[17]) J. Habermas: *Zur Logik* . . ., a. a. O., S. 8.
[18]) Vgl. ebenda, S. 5.
[19]) Vgl. ebenda, S. 192 ff.
[20]) Vgl. ebenda, S. 195.
[21]) Vgl. ebenda, S. 96.
[22]) Vgl. ebenda, S. 123.

Amputation der transzendentalen Problematik nicht mitmachen bzw. rückgängig machen wollen.

Gerade *Husserl* hat aber mit seiner Theorie, die der Intention nach mit allen Pseudomaßstäben abrechnen wollte, den Prozeß der Institutionalisierung des technischen Wissenschaftsbegriffes weitergetrieben.

Die formale Transzendentalität der phänomenologischen Methode ist hier nicht wie bei *Rickert* als der formal geltungsverleihende Pol abstrakt vorausgesetzt; sondern die Beziehung von transzendentalem Subjekt und gegebener Tatsächlichkeit kann selbst phänomenologisch thematisiert werden. Das Problem einer vorausgesetzten Einheit kommt gar nicht mehr auf, und die Pole der durch phänomenologische Reduktion analysierbaren vielschichtigen Beziehung werden innerhalb dieser Analyse vollständig objektivierbar. Im Grunde gibt es bei *Husserl* trotz der Unterscheidung von intentio recta (= unmittelbare Beziehung des Denkens auf ein Gedachtes) und intentio obliqua (= reflexive Rückbeziehung auf sich selbst) nur eine methodische Ebene: die Ebene der Tatsächlichkeit bzw. die methodische Ebene der ontologischen Differenz. Die Beschreibungsschichten von Tatsächlichkeit, die in der Reduktion dargestellt werden, vermitteln eine immer abstraktere Begrifflichkeit von Tatsächlichkeit, aber keine transzendentales Subjekt als Möglichkeit von Tatsächlichkeit. Logik heißt Darstellung von ontologischer Differenziertheit; die transzendentale Voraussetzung ist selbst ein ontologischer Gegensatz der Tatsächlichkeit: Die Phänomenologie der Grammatik und die Phänomenologie der bestimmten Tatsächlichkeit lassen sich nicht durch die Phänomenologie der Lebenswelt vermitteln; dabei wird nur eine unmittelbare Tätsächlichkeit in zwei aneinander negativ absetzbare Unmittelbarkeiten eingeteilt: Die eine ist nicht, was die andere ist, und umgekehrt. Phänomenologische Reduktion heißt Weglassen des einen zugunsten dessen, was man immer schon selbst tut, nämlich „reden über". Die Vermittlung bleibt dabei das ganz und gar Unvermittelbare — da sie phänomenologisch nicht einmal Problem werden kann. Die von *Husserl* aufgenommene Transzendentalität wird gerade durch die Methode der phänomenologischen Reduktion zur Quasi-Tatsächlichkeit. Deshalb kann er auch nicht immer zwischen Erkenntnispsychologie und phänomenologischer Erkenntnistheorie unterscheiden und fällt unreflektiert von einer in die andere[23]). Das transzendentale Motiv von *Husserls* Erkenntnistheorie weist sich nicht im Bestreben nach logischer Einheit aus, sondern durch die unfreiwillige Dialektik, die seine Methode aus dem Anspruch auf einen der Tatsächlichkeit vorausgesetzten Begründungszusammenhang produziert[24]).

Diesen Mangel teilen alle phänomenologischen Versuche, wenn sie das Problem der Intersubjektivität der Erfahrung zur grundlegenden Frage einer Theorie sozialen Handelns machen. Das Problem von Theorie und Wirklichkeit[25]) ist damit bereits auf die Frage nach den formalen Bedingungen der Überprüfbarkeit von Tatsachen reduziert[26]) und die Möglichkeit, Tatsächlichkeit selbst zu transzendendieren, verbaut. *Habermas* sieht, daß sich von daher die Theorie sozialen Handelns in der Beschreibung einer durchschnittlichen Biographie eines Phänomenologen erschöpfen muß, aber keine Analyse eines Phänomenologen Kriterien liefert,

[23]) Vgl. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, 1. u. 2. Teil, Halle 1901.
[24]) Vgl. Th. W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Stuttgart 1956, vgl. bes. S. 39 f. u. S. 86 f.
[25]) Vgl. J. Habermas: *Zur Logik* ..., a. a. O., S. 101.
[26]) Vgl. ebenda, S. 102 ff.

eine konkrete geschichtliche Situation in ihrer allgemeinen Bestimmtheit durch und für soziales Handeln zu erkennen[27]). Die „Schranken der Bewußtseinsanalyse"[28]) sind weder von der Phänomenologie noch von der Hermeneutik her zu überwinden, weil beide das Problem einer vorausgesetzten Praxis überhaupt nicht mehr sehen. *Habermas* aber erkennt im hermeneutischen Ansatz dennoch einen Fortschritt gegenüber der Phänomenologie, weil er fähig ist, phänomenologische Beschreibungstopoi ineinander zu übersetzen, und damit auch die Erkenntnis wirkungsgeschichtlicher Zusammenhänge darzustellen vermag. Die Hermeneutik kann, so meint *Habermas*, die historistische Fiktion einer gegenüber der bestimmten Situation neutralen Beschreibungsmöglichkeit überwinden[29]). Ich meine, daß sich *Habermas* hier durch den Schein trügen läßt; denn durch die Analyse der Verschränkung von Horizonten bei Interpreten und Interpretationen ist die Ebene der phänomenologischen Unmittelbarkeit noch nicht hinterfragt.

Die hermeneutische Methode[30]) ist ebenfalls bloß an sich, das heißt dem Motiv nach transzendental, und insofern gilt im Bezug auf ihre Transzendentalität dieselbe Kritik wie für *Husserls* Phänomenologie. Mit einem Unterschied: Hermeneutik läßt sich von vornherein gar nicht auf das Problem einer begründend-selbstbegründeten Reflexion ein, die immer der charakteristische Ansatzpunkt des transzendentalen Motivs war; sondern ihr ist das tatsächliche Sinnverstehen des empirischen Verstandes ein Letztes. Hermeneutik trennt diese Tatsächlichkeit von ihrer unmittelbaren Voraussetzung, trennt den empirischen Verstand, der Praxis ist, von seinem Resultat. Sie abstrahiert also von der dialektischen Resultathaftigkeit solcher Tatsächlichkeit und macht diese Abstraktion, die sie den formalen Zirkel der Interpretation (der Übersetzbarkeit von resultathaftem Sinn) nennt, zur nicht weiter hinterfragbaren Grundlage ihrer Methode: Wahrheit ist im Vollzug von Interpretation selbst anwesend. Eine Kontrolle dieses Reflexionsvorganges der Interpretation gibt es nicht; er ist aber die nicht problematisierbare leere Form transzendentaler Möglichkeit insofern, als der historische Kontext („Horizont") des empirischen Verstandes die Möglichkeit des Durchschauens einzelner, bestimmter Tatsächlichkeit ist, des Durchschauens auf einen größeren historischen Interpretationszusammenhang hin. Interpretation beruht immer schon auf Interpretation, das heißt: Jede Tatsächlichkeit ist immer schon interpretierte Tatsächlichkeit, und es gibt kein Voraussetzungsproblem von Interpretation. Das „Immer-schon-interpretiert-Sein" von Tatsächlichkeit ist zwar das transzendentale Motiv im Ansatz, nicht aber die Schlußfolgerung daraus, daß es deswegen keine Differenz von Interpretation und Tatsächlichkeit gäbe und darum auch kein Problem ihrer Vermittelbarkeit oder Vermittlung. Die Allgemeinheit von Sinn, der Prüfstein seiner Konkretheit, ist nur der nichtreflektierbare Vollzug immer neuer Interpretationsvorgänge. Damit ist aber jede mögliche historische Inhaltlichkeit nur durch ihre Beziehung zum empirischen Verstande interpretationsfähig, und da es keine Differenz von Interpretation und Interpretationsfähigkeit gibt, kann willkürlich und beliebig Wahrheit auf Wahrheit gehäuft werden. Hermeneutische Theorien bzw. Wahrheiten sind letzten Endes eine Sache des Geschmacks und des ästhetischen Feingefühls für Pointen — eine solche historische Pointe ist dann auch die Dialektik.

---

[27]) Vgl. ebenda, S. 119.
[28]) Vgl. ebenda, S. 123.
[29]) Vgl. ebenda, S. 159.
[30]) Wie *J. Habermas* beziehe ich mich hauptsächlich auf H.-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, sowie auf alle, die sich an ihm orientieren.

Die Hermeneutik dokumentiert mit letzter Konsequenz die Unfähigkeit der Philosophie, aus der Alternative von Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft herauszukommen, nur daß „die eine ... an Erfolg und die andere an Umfang und Würde"[31]) gewinnt. Diese Alternative ist aber gerade nicht nur ein müßiges Problem von Methodenspekulanten, das etwa mit einem Rückgang auf *Kant*, *Hegel* oder *Aristoteles*, oder mit einem Rutsch in die Arme des Positivismus lösbar wäre; sondern diese Alternative stellt die geschichtsmächtige Wirklichkeit der gesamten Wissenschaft in ihrer institutionalisierten Wissenschaftlichkeit und ihren gesellschaftlichen Voraussetzungen und Produkten dar; und jede Theorie, die von diesem institutionalisierten Wissenschaftsbegriff ausgeht, begibt sich notwendig in denselben Teufelskreis. Dagegen kann *Habermas'* Idee einer neuen legitimen Vermittlung von Theorie und Praxis, der Emanzipation von dieser alten geschichtsmächtigen Alternative nicht nur ein theoretisches Problem sein.

Habermas versucht aber auch in seiner Kritik der Hermeneutik[32]) zu beweisen, daß es dennoch ein theoretisches Problem bleiben könne. Er zeigt, daß die Hermeneutik, wenn sie sich auf den Zirkel des Verstehens beruft, ohne ihn selbst methodisch zu vermitteln, nicht mehr angeben kann, an welchem Punkt ihr Sinnverstehen Erkennen wird[33]). Hermeneutisch läßt sich nur eine Verstehensunmittelbarkeit neben die andere setzen, weil kein reflektierter Maßstab möglich ist, der die eine als die Vermittlung der anderen ausweisen würde. Die abstrakte Polarisierung von Wahrheit und Methode überläßt die Wahrheit der Irrationalität des unmittelbaren Aufgreifens tradierter Sinninhalte[34]). Damit ist die Hermeneutik die Kehrseite jenes Wissenschaftsbegriffes, der ihr suggeriert, Methode setze die Fiktion einer vollkommenen Abtrennung des Gegenstandes von dem ihn produzierenden und reproduzierenden Denken unabdingbar voraus. Hermeneutische Kritik am technisch-pragmatischen Bewußtsein ist unmöglich, weil Hermeneutik dieses Bewußtsein überspringt; somit trägt sie zur Verfestigung ihres Gegensatzes bei, indem sie sich für den Platzhalter all des überlieferten Kulturgutes hält, das, in dieser Weise bewältigt, keinen Anstoß mehr zu kritischer Reflexion über gegenwärtige Wissenschaftsproduktion gibt. *Habermas* kann aber trotz des methodischen Zweifels an der kritischen Potenz der Hermeneutik deren Anspruch nicht widerlegen, denn er ist selbst der Meinung, die Aneignung der Tradition in hermeneutischer Form sei der einzige Ursprung legitimierender Maßstäbe gegenwärtigen Bewußtseins[35]). Das erlaubt den Schluß, daß *Habermas* sich das Gesetz seiner methodischen Überlegungen prinzipiell doch von dem Anspruch des technischen Wissenschaftsbegriffes diktieren läßt; obwohl er doch die Krisis jenes Wissenschaftsbegriffes am Maßstab der Probleme beweisen wollte, die sich aus der Trennung von Theorie und Praxis ergeben haben. Nun aber löst er die methodische Problematik wieder aus der Reflexion über den Zusammenhang dieser Trennung mit der geschichtlichen Situation, in der sie entstand, und mit der Entwicklung, in der sie zur Krise der Wissenschaft führte, heraus. Mit der Berufung auf die Bewegung von *Kant* zu *Hegel* will *Habermas* die Konsequenzen des reinen Transzendentalismus rückgängig machen[36]).

---

[31]) R. Musil, a. a. O., S. 248.
[32]) Vgl. J. Habermas: *Zur Logik der* ..., S. 172 f.
[33]) Vgl. ebenda, S. 171.
[34]) Vgl. ebenda, S. 173.
[35]) Vgl. ebenda, S. 176.
[36]) Vgl. ebenda, S. 189.

Er versucht die Antinomie von Dialektik und Positivismus aus der Problemstellung des deutschen Idealismus heraus, durch eine Erinnerung an den praktisch-geschichtlichen Bildungsprozeß, zu versöhnen[37]). Ich möchte zeigen, daß er damit dem Anspruch, den *Schelling* und *Marx* nach *Hegel* geltend gemacht haben — den *Habermas* selbst in seiner Dissertation herausgearbeitet hat[38]) —, nicht mehr gerecht werden kann; weil er das Problem von Theorie und Praxis nicht aus unserer konkreten geschichtlichen Situation heraus neu produziert, sondern es bloß als bildungsgeschichtliche Reminiszenz behandelt, als Wiederholung dessen, was schon einmal konkrete Auseinandersetzung war. Dadurch mythologisiert *Habermas* das Verhältnis von praktischem Bedürfnis und reflexiver Bestimmung, denn ohne Zweifel war die Erfahrung der sich ankündigenden Krise, die das Motiv zur Erinnerung an das Problem von Theorie und Praxis war, nicht nur das Produkt einer methodischen Überlegung. Wir müssen versuchen, die methodische Erinnerung an die Bewegung von *Kant* zu *Hegel,* und darüber hinaus zu *Schelling* und *Marx* nachzuvollziehen, um zu erklären, daß methodische Erinnerung mehr sein muß als Reproduktion eines Bildungsprozesses.

3. Die Dialektik der Transzendentalität und die absolute Dialektik: Kant und Hegel

Man muß bei *Kant*[39]) zwei Erfahrungsbegriffe unterscheiden, einmal den von Erfahrung als empirischem Verstand, das heißt Erfahrung als Resultat der Produktivität des Verstandes; zum anderen den theoretischen Begriff einer vorausgesetzten Erfahrung, als Stoff der Produktivität des Verstandes, als Material, als die Gesamtheit aller (ontologisch) möglichen Bestimmtheiten. Damit ist zweierlei gewonnen:

Erstens, daß die Möglichkeit von Erfahrungen nicht selbst ein einzelnes Erfahrenes sein kann, das heißt aber, daß sie nur die Produktivität des Verstandes selber sein kann; und zweitens, daß Erfahrung als Stoff, als Material, selbst nur als vorausgesetzte Voraussetzung der Produktivität des Verstandes denkbar ist. Denken in transzendentaler Differenz heißt dann Voraussetzen der Vermittlung seiner Selbst und seines Anderen; das heißt, es bedeutet gerade nicht die Entgegensetzung eines Subjektes gegen alles Gegebene. Diesen in doppelter Voraussetzung, die bereits die Spannung von Ich-an-sich und Ding-an-sich thematisiert, angesetzten Möglichkeitsbegriff bestimmt *Kant* als die vorausgesetzte „ursprüngliche synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption". Dieser Begriff enthält den ganzen dialektischen Zündstoff, der dem Neukantianismus, der die synthetische Einheit zum transzendentalen Subjekt reduziert, vollkommen fehlt. Mit dem Begriff der synthetischen Einheit formuliert *Kant* den Begründungsanspruch der Philosophie.

Der Verstand muß das Prinzip seiner selbst sein, denn es gibt keine Bestimmtheit für ihn, der nicht seine eigene Produktivität vorausgesetzt wäre. Aber als empirischer Verstand ist er gerade dadurch charakterisiert, daß ihm seine eigene Tatsächlichkeit, damit aber auch die Tatsächlichkeit des Anderen seiner selbst Voraussetzung ist. Das heißt, die Frage nach der Erkenntnis des Prinzips seiner selbst impliziert die Frage nach dem Prinzip des Anderen seiner selbst oder der Selbstbestimmtheit des Anderen. Die Vermittlung der Prinzipien wird im Begriff der „synthetischen Einheit" der transzendentalen Möglichkeit selbst dialektisch

[37]) Vgl. ebenda.
[38]) Vgl. J. Habermas: *Das Absolute* ..., a. a. O.
[39]) Vgl. dazu I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft,* Phil. Bibl., Bd. 37 a, Hamburg 1956.

vorausgesetzt. Diese Vermittlung wäre die vernünftige Bestimmung der Einheit von Existenz und Sinn. *Kant* hat versucht, in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe aus der „ursprünglichen synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption" den Verstand als transzendentale Möglichkeit von Bestimmtheit kategorial zu vermitteln. Das Gegenstück dazu, der Versuch, die ontologische Möglichkeit des transzendental Bestimmten über die transzendentale Selbstbestimmtheit des Bestimmenden, also des empirischen Verstandes, zu vermitteln — als Schematismus der reinen Verstandesbegriffe —, blieb in der ontologischen Dialektik von Ich-an-sich und Ding-an-sich stecken, denn die Vermittlung hat die Synthese der Prinzipien außer sich; diese Abstraktion ist die Konsequenz aus der vorhergehenden Deduktion, denn gerade wenn die transzendentale Möglichkeit für sich allein bestimmt werden soll, trennt sie sich von dem notwendigen Ausgangspunkt der Vermittlung ab: der ursprünglichen synthetischen Einheit. *Kant* schied die Methode der Vermittlung — transzendentale Deduktion und transzendentaler Schematismus — damit von der Negativität transzendentaler Bestimmung ab: von der Dialektik der Vernunft, der Negativität der Prinzipien. *Kant* kommt zu dem Schluß, daß die transzedentale Vernunftkritik — die Kritik der Vernunft als eines bloß ontologischen Vermögens von Begriffen — keine positiven Maßstäbe für eine philosophische Bestimmung liefern könne, sondern nur die Notwendigkeit der unbegründbaren Prinzipien zu begründen vermag: Die Ideen der Vernunft sind Postulate der praktischen Vernunft, jener Vernunft, die in ihrer geschichtlichen Differenziertheit die vorausgesetzte Einheit immer schon positiv konkretisiert hat oder konkretisiert.

Hegel kritisiert an *Kant* gerade, „daß die Philosophie des Systems und das System selbst nicht zusammenfallen"[40]), daß die Bestimmung des transzendentalen Wissens und die Masse des bloß Empirischen aneinander abstrakt vorausgesetzt werden, ohne daß die Negativität selbst zur methodischen werden kann: das transzendentale Wissen bleibt sich selbst unmittelbar. Die Dialektik der transzendentalen Methode reduziert sich damit wieder auf die Abstraktheit der Spannung von Ich-an-sich und Ding-an-sich. Wenn aber alles Unmittelbare auch vermittelt ist, dann ist es nicht möglich, die transzendentale Möglichkeit für sich zu bestimmen, vor aller bestimmten Bestimmtheit, denn ein reines Bewußtsein ist ein Bewußtsein für nichts — ein bloßes „Gelten". Ein abstrahiertes transzendentales Wissen als die Form möglicher Erkenntnis setzt sich selbst in ontologischen Gegensatz gegen jede wirkliche Erkenntnis, die gerade dann ihren transzendentalen Sinn wieder außer sich haben muß. Die philosophische Methode kann also nicht insofern voraussetzungslos sein, als sie mit einer reinen Möglichkeit anfängt, sondern indem sie jene konkrete Totalität, die der empirische Verstand in seiner Unmittelbarkeit immer schon dialektisch ist, sich voraussetzt; das System stellt sich dann als der Nachvollzug der dialektischen Sache selbst dar. Diese Konzeption hat einen entscheidenden Haken: Jede Methode ist Reflexion; Reflexion trennt, abstrahiert, setzt die Differenz in jene vorausgesetzte Einheit, deren Voraussetzungssinn es ist, Differenzierung, Abstraktion überhaupt erst zu ermöglichen; wenn aber die Reflexion immer dann abstrakt wird, wenn sie neben der Sache auch sich selbst noch reflektiert, so muß Reflexion als Nachvollzug der Sache selbst reflexionslos werden. Dialektik, die sich selbst als absolute Bestimmung der Totalität versteht, verschenkt die transzendentale Negativität des Voraussetzens, das Bewußtsein des

[40]) G. F. W. Hegel: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, hrsgg. v. H. Glockner, Stuttgart, Bd. 1, 1958, S. 72. — Vgl. zu *Hegels* System bes. Bd. 2, 4, 5, u. 6.

dialektischen Widerspruches zwischen Abstraktion und Konkretheit der Totalität, zwischen Negation und Position vollständig an die Positivität der Sache; sie wird unkontrollierbarer Vollzug, denn sie kann keinen expliziten Maßstab ihres dialektischen Differenzierens angeben. Damit hebt *Hegels* absolute Dialektik die transzendentale Differenz wieder in die ontologische Dialektik von Bestimmtem und Unbestimmtem auf, die beide nur negativ aneinander vorausgesetzt sind und damit keinen zureichenden Grund für ihre Aufhebung in ein Drittes implizieren können. Der transzendentale Sinn des Unterschieds von Bestimmtem und Unbestimmtem wird wieder zum bloß An-sich-Seienden. Die transzendentale Negativität des Voraussetzungszirkels ist eben nicht dadurch zu positivieren, daß man sie vergißt. Denn am Ende des Systems kann dann nur eine absolut abstrakte Idee der Masse des Empirisch-Tatsächlichen unvermittelbar gegenüberstehen, und die Methode entlarvt sich selbst als der bloße Schein ontologischen Andersseins.

Nach *Kant* und *Hegel* stellt sich das Problem einer transzendentalen Begründung der Erkenntnis dann so dar: *Kant* hat die Unmittelbarkeit des Sich-selbst-Vorausgesetztseins des Verstandes in transzendentaler Reflexion getrennt: In den Verstand als Möglichkeit, Bestimmtheit seines Anderen zu sein, und den Verstand als Praxis, als resultathafte Erfahrung. Er wollte die transzendentale Möglichkeit für sich theoretisch bestimmen; damit verstellte er sich die notwendige Dialektik dieses angenommenen Voraussetzungsverhältnisses. Die Vernunftbestimmtheit der Praxis bleibt von der abstrahierten transzendentalen Möglichkeit her unvermittelbar und wird zum unbegründbaren Postulat der praktischen Vernunft.

Hegel erkannte die Unmöglichkeit, die Totalität der vorausgesetzten Einheit von einem Dritten her aufzubrechen: er machte die notwendige Negativität der Selbstvoraussetzung des Verstandes zum Prinzip der Sache selbst, das heißt: Sie wird identisch mit der konkreten Totalität der Geschichte. Die transzendentale Negativität und der ontologische Sinn der Vorausgesetztheit werden zur Identität des absoluten Begriffs. Damit wird Praxis zum Vehikel der absoluten Methode. Die Unwiederholbarkeit der Geschichte verschwindet in der absoluten Selbstbestimmung des Begriffs, und der methodische Sinn von Dialektik, die Unauflöslichkeit des Widerspruchs von Einheit und Differenz, von Theorie und Praxis darstellbar zu machen, ist ebenso verloren. Die Empirie oder Endlichkeit des empirischen Verstandes bleibt unbewältigt. *Schelling* und *Marx* versuchen beide, das praktische Motiv der Erinnerung an die Praxis wieder aufzunehmen[41]).

4. Transzendentale Negativität im Primat des Praktischen: Schelling und Marx[42])

Habermas hat in seiner Dissertation die *Schelling*sche Position konkretisiert und dabei herausgearbeitet, daß „bei Schelling das Verständnis für die Geschichtlich-

[41]) Vgl. dazu J. Habermas: *Theorie und Praxis*, a. a. O., S. 113 ff.

[42]) Vgl. dazu
1. J. Habermas: *Theorie und Praxis*, a. a. O., S. 108—161, S. 161—214 u. S. 261—335.
2. F. W. J. Schelling: *„Die Weltalter"*, in: Schriften von 1813—1830, Ausgew. Werke, Wiss. Buchges., Darmstadt 1968; F. W. J. Schelling: *Philosophie der Mythologie*, Bd. 1 u. 2, Darmstadt 1966; F. W. J. Schelling: *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 1 u. 2, Darmstadt 1967; K. Marx: *Frühe Schriften*, I, hrsgg. v. H.-J. Lieber u. P. Furth, Darmstadt 1962; K. Marx: *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 23—25 der MEGA, hrsgg. v. Inst. für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1966.

keit verglichen mit Hegel wesentlicher ist"[43]). *Hegel* aber hat *Schelling* durch sein konsequentes Durchdenken eines methodischen Weges die Bedingung geliefert, von der her sich erneut die Frage nach der „Vereinbarkeit göttlicher und menschlicher Freiheit" stellen muß[44]).

Philosophie als Theorie ist selbst als Bewußtsein ihrer Welt verkettet mit der geschichtlichen Situation, in der sie entsteht. Weit davon entfernt, Theorie und Praxis von einem Dritten her vermitteln zu können, steht sie selbst in dem Voraussetzungsproblem, das sie thematisiert. Über den Sinn der Geschichte entscheidet nur das Handeln der Menschen. Philosophie kann Sinn nicht erzeugen, sondern nur erinnern. Sinn von Geschichte, Sinn von Handlungen hat immer nur praktische Notwendigkeit.Theoretisch muß dieser Sinn unbeweisbar bleiben, und keine Theorie wird ihn je beweisbar machen. Sobald also theoretisch von Beweisbarkeit und Sinn die Rede ist, ist immer das theoretische Ideal einer ontologisch begründbaren Kausalität stillschweigend vorausgesetzt — und damit außer Streit gestellt —; wir haben aber bereits gezeigt, daß in ontologischer Differenz immer nur die abstrakte Möglichkeit von Sinn als Negation von Tatsächlichkeit in ihrer unvermittelbaren Vorausgesetztheit aneinander aufzeigbar ist.

Denken als transzendentale Möglichkeit der Bestimmtheit seiner selbst und seines Anderen kann in seinem Möglichsein niemals für sich bestimmt werden: es gibt keine Erkenntnistheorie als Grundlage der Erkenntnis. Denken hat, wenn es sich reflexiv selbst als Möglichkeit thematisiert, seine Bestimmtheit an sich selbst vorausgesetzt. Die Negativität dieser reflexiv gesetzten Differenz ist nicht aufhebbar, deshalb muß jedem transzendentalen Durchschauen des Tatsächlichen auf seine bestimmende Möglichkeit hin eine praktische Idee zugrunde liegen, weil es sonst in ein Nichts sich auflöst.

Transzendentale Methode ist immer dann abstrakt und unsystematisch, wenn sie ein Subjekt als Möglichsein der dialektischen Erinnerung an praktischen Sinn an und für sich voraussetzt. Diese Einsicht führt *Schelling* zu der Trennung von negativer und positiver Philosophie und damit zu einer — gegenüber dem *Hegel*schen System — neuen Stellung des Problems einer Vermittlung von Theorie und Praxis. Methode ist dialektische Erinnerung an praktischen Sinn, der in seiner Unmittelbarkeit aufgegangen war. Damit steht die Wissenschaft unaufholbar in der dialektischen Differenz von transzendentaler Negativität und vorausgesetzter Totalität; ihr Resultat kann daher niemals die an-und-für-sich bestimmte absolute Idee sein, denn es hat die praktische Positivität immer noch außer sich. Aber die bewußt gewordene Vergangenheit (Anamnesis), der reflexiv-dialektisch bestimmte Sinn der Erinnerung wird zum Vehikel einer neuen Praxis, der Befreiung des Menschen vom Schmerz der Realität, von der abstrakten Trennung von Theorie und Praxis. Das Resultat der negativen Philosophie ist die notwendige Voraussetzung einer Vermittlung von Theorie und Praxis, denn nun kann Praxis den wiedererinnerten Sinn der Geschichte als zureichenden Grund jeder Handlung vermitteln. Wenn die konkrete Totalität jede Handlung nicht in irrationaler Unmittelbarkeit begründet, sondern bewußt vermittelt, dann fallen die Freiheit des Menschen und die Positivität der Geschichte nicht mehr abstrakt auseinander, „dann wird zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr sein"[45]). Diese Identität kann *Schelling* nur als die durch die Zufälligkeit der Geschichte produzierte Absolutheit Gottes denken; die von der

[43]) J. Habermas : *Das Absolute* . . ., a. a. O., S. 12.
[44]) Ebenda, S. 86.
[45]) F. W. J. Schelling: *„Die Weltalter"*, a. a. O., S. 12 (206).

positiven Philosophie dargestellte Positivität der Geschichte als Einheit von Theorie und Praxis ist die Positivität des geretteten Gottes, der sein totales Risiko bewältigt hat, der die geschichtliche Freiheit des Menschen wieder in sich zurückgenommen hat, um dadurch konkret absolut zu werden. Der Krisiszusammenhang der Weltgeschichte produziert selbst erst die Absolutheit Gottes. Damit vermeidet *Schelling* aber nur zum Schein die *Hegel*sche Schwierigkeit, die darin liegt, daß seine Logik die „Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes" ist[46]), vollzieht und er damit die Geschichte als die Voraussetzung der dialektischen Erinnerung von vornherein unterschlägt und nur die Idee als absolut-abstrakte produziert. In der positiven Philosophie *Schellings* ist die Absolutheit Gottes Produkt einer geschichtlich vermittelten praktischen Notwendigkeit — eine notwendige Absolutheit Gottes, die dann wieder in bloß ontologischer Vorausgesetztheit erstarrt, wenn sie um einer absoluten Positivität willen von der Negativität des Vermittlungsprozesses im Primat des Praktischen abstrahiert[47]).

Die Idee ist genial; nur übersieht *Schelling*, daß er genau die verhängnisvolle Trennung von Theorie und Praxis von vornherein mit dem Unterschied von negativer und positiver Philosophie — der dem unvermittelbaren Unterschied von „Phänomenologie des Geistes" und der „Wissenschaft der Logik" bei *Hegel* entspricht — selbst setzt. In der negativen Philosophie wird die „Unvordenklichkeit des Seins", die Existenz Gottes zum transzendentalen Motiv, zu der der Methode vorausgesetzten praktischen Idee der Vermittlung von Theorie und Praxis, zum praktischen Bedürfnis, sich in dialektischer Erinnerung der eigenen Geschichte zu versichern (Philosophie der Mythologie). Durch die Trennung der positiven Philosophie von der Voraussetzung der negativen Philosophie täuscht *Schelling* die Überwindung der transzendentalen Negativität der Idee im Primat des Praktischen vor und kehrt zur Unvermittelbarkeit eines unmittelbar-ontologischen Gottesbeweises als Theogonie zurück. Er vergißt die transzendentale Negativität jeder reflexiven Darstellung; das heißt: Er vergißt, daß die Idee Gottes immer noch im Primat des Praktischen steht — also theoretisch negativ bleibt — und daß sie ihre praktische Bewährung durch den handelnden Menschen zur dialektischen Voraussetzung hat. Dieses Vergessen, bzw. die Wirksamkeit des Vergessens macht das transzendentale Motiv der Vermittlung von Theorie und Praxis zu einem mythologischen: Es ist notwendig, aber es bleibt der philosophischen Rationalität transzendent.

Diese Transzendenz des Grundes zeichnet alle Mythologie aus. Damit treten methodisch Dialektik und Tatsächlichkeit wieder auseinander, und *Schelling* bestätigt den geschichtsmächtigen Prozeß der Wissenschaft, den wir oben kurz skizzierten. Die *Schelling*sche „Trennung von Theorie und Praxis innerhalb der Theorie findet ihre, theoretisch entwickelte Entsprechung in einer Trennung von Praxis und Theorie innerhalb der Praxis selbst"[48]). *Schelling* hat das geschichtsphilosophische Problem von Notwendigkeit und Freiheit negativ entschieden, wenn er die geschichtliche Freiheit des Menschen zum Moment des ontologischen Gottesprozesses macht. Die Konsequenz daraus ist, daß *Schelling* „die Idee einer radikalen Aufhebung der politischen Herrschaft"[49]) leugnen muß. Eine solche Leugnung führt aber letzten Endes zur Rechtfertigung des politischen Pragmatismus[50]) oder

[46]) G. F. W. Hegel: *Sämtliche Werke*, a. a. O., Bd. 4, S. 46.
[47]) Vgl. J. Habermas: *Theorie und Praxis*, a. a. O., S. 149.
[48]) Ebenda, S. 150.
[49]) Ebenda, S. 152.

auch zur Resignation als Motiv. *Habermas* vergleicht die *Schelling*sche Lösung mit *Marx'* Geschichtsphilosophie[51]). *Marx*, der in der politischen Folgenlosigkeit der zeitgenössischen Philosophie[52]) die Widerlegung dieser Philosophie sah, erkannte aber auch die theoretische Möglichkeit der Dialektik, den Prozeß der Geschichte in der praktischen Absicht der Veränderung der korrumpierten Gesellschaft reflexiv zu durchdringen, wobei die Veränderung dieser Gesellschaft die Dialektik selbst überflüssig machen würde[53]). *Habermas* meint, daß *Marx* prinzipiell nicht über *Schellings* Lösung hinauskommt, daß auch er praktische Absicht und theoretisches Resultat aneinander nicht konkretisieren kann[54]). „Aber der eine diagnostiziert eine Theogonie, wo der andere soziologisch analysiert"[55]). *Habermas* verkennt, daß *Marx* einen prinzipiellen Schritt weitergekommen ist: Praxis ist für *Marx* Voraussetzung wie Motor der theoretischen Produktivität; geschichtlich mögliche Freiheit setzt selbst die Bedingungen für reflexive Erinnerung an wirkliche Unfreiheit, die das Bewußtsein praktisch notwendiger Befreiung konkretisiert, weil die so vermittelte Erinnerung das handelnde Bewußtsein von der Transzendenz der Gründe, von der Mythologisierung der eigenen Bedingtheit emanzipiert. „Marx eignet sich Hegels Dialektik in einem zuerst durch Schelling explizierten Vorverständnis an"[56]) und negiert an diesem Vorverständnis zugleich das Produkt *Hegel*scher Dialektik. Von dem praktischen Bedürfnis her, die Widersprüche der Wirklichkeit gegenüber einer absoluten Entgegensetzung von Idee und Tatsächlichkeit wieder in ihr Recht einzusetzen, stellt *Marx* das Problem einer Vermittlung von Theorie und Praxis als das Problem einer praktischen Selbstbefreiung des Menschen von der selbstverschuldeten Entfremdung als dem Produkt seiner Geschichte.

Die Geschichte ist die sukzessive Emanzipation des Menschen. Der Motor der Geschichte, der Widerspruch von Herrschaft und Freiheit, vermittelt selbst bereits das praktische Bedürfnis zur Theorie; denn die Erkenntnis der bestimmten Bedingungen der Knechtschaft — das unglückliche Bewußtsein — ist die wirkliche Möglichkeit zur praktischen Selbstbefreiung. Deshalb steht die Erkenntnis der Geschichte unter dem Primat einer praktischen Idee, der praktischen Selbstbefreiung des Menschen von einem geschichtsmächtigen Prozeß der Entfremdung (Herrschaft und Ausbeutung); nur von dieser Idee her, die die Vergangenheit begrifflich mit der Zukunft vermittelt, kann Erkenntnis überhaupt gewonnen werden. Die Idee ist die Voraussetzung und das Resultat der Wissenschaft, die einen Begriff der gegenwärtigen Welt methodisch differenzieren muß, um die Idee als Maßstab ihrer Praxis bewähren zu können. Dabei ist das Moment der zukünftigen Praxis, als Handlungsutopie, selbst ein Moment der Methode, insofern die Notwendigkeit, Entfremdung aufzuheben, eine Prämisse sinnvollen Handelns und als solche auch die Prämisse der Erkenntnis entfremdeter Wirklichkeit ist.

Daher muß ein Begriff der gegenwärtigen Welt wissenschaftlich erarbeitet werden, der die Entfremdung des Menschen, die notwendige, das heißt praktische Entzweiung seines Bewußtseins weder dadurch verewigt, daß er sie theoretisch aufhebt und den Schein der absoluten Idee erzeugt, noch dadurch, daß er diese Tren-

[50]) Vgl. ebenda, S. 151 f.
[51]) Zum Vergleich der Geschichtsphilosophie von *Marx* und *Schelling:* J. Habermas: *Theorie und Praxis,* a. a. O., S. 152 ff.
[52]) Vgl. ebenda, S. 178.
[53]) Vgl. ebenda, S. 158 f.
[54]) Vgl. ebenda, S. 160 f.
[55]) Vgl. ebenda, S. 153.
[56]) Ebenda, S. 152.

nung zur ontologischen Notwendigkeit macht, indem er die Logik des Subjekts und die Irrationalität der Welt zur absoluten, weil nicht veränderbaren menschlichen Natur macht. Damit steht aber das Begreifen der gegenwärtigen Welt, die Wissenschaft, selbst in der geschichtlichen Dialektik, die es als dialektische Erinnerung thematisiert. Die Wissenschaft muß also die Dimension der Geschichte (dialektische Erinnerung) und die Dimension der Zukunft (abstrakte Handlungsutopie) in jedem ihrer Momente reflektieren, im Anfang genauso wie im Resultat; erst dann ist das transzendentale Motiv der Vermittlung von Theorie und Praxis als wirkliche Möglichkeit der Emanzipation des Menschen in der Geschichte konkret vermittelt; „konkret" deshalb, weil sie die transzendentale Negativität weder in der Geschichte vergißt, noch die transzendentale Negativität aller geschichtlichen Erinnerung gegenüber zukünftiger Praxis unterschlägt. Damit entmythologisiert *Marx* das Motiv der Vermittlung von dem praktischen Bedürfnis des Erkennenden her. Der transzendentale Sinn des praktischen Bedürfnisses einer Vermittlung von Theorie und Praxis wird dann ein bloß mythologisches Motiv, wenn das Resultat der dialektischen Erinnerung, aus einem falschen Verständnis von Wissenschaftlichkeit her, zur Reduktion der Voraussetzungsproblematik auf ein letztes ontologisches Prinzip wird. *Marx* hat den Transzendentalismus des Subjekts — und damit das mythologische Motiv — eben dadurch überwunden, daß er nicht von der abstrakten Möglichkeit der Selbstreflexion ausgeht, sondern aus dem geschichtsmächtigen Widerspruch von Arbeit und Ware die dialektische Erinnerung entfaltet (*„Das Kapital"*)[57].

Habermas verkennt diese Überwindung des Transzendentalismus bei *Marx*, weil seine Interpretation von *Marx*' Geschichtsphilosophie von der *Schelling*schen Prämisse eines ontologischen Absoluten ausgeht, von dem her die geschichtliche Freiheit des Menschen sich selbst soll vermitteln können; damit macht er die Vermittlung von Freiheit — im Gegensatz zu *Marx* — doch wieder zum theoretischen Problem.

Habermas hat zwar die *Schelling*schen Schwierigkeiten genau durchschaut, aber die methodischen Konsequenzen sieht er nicht; er übernimmt das mythologische Motiv in einer durch *Marx* geläuterten Form: das transzendentale Motiv der Vermittlung von Theorie und Praxis wird zum mythologischen Motiv der praktischen Herstellung einer herrschaftsfreien Gesellschaft. *Habermas* begreift die gegenwärtige Welt in dialektischer Erinnerung als Produkt einer durch Herrschaft korrumpierten Geschichte. Der Grund dieser Korruption muß aber selbst die wirkliche Möglichkeit eines herrschaftsfreien Weltalters enthalten, um zu motivieren, warum dialektische Theorie der Praxis die Motive für die bestimmte Änderung der Gesellschaft vermitteln kann. Die transzendental-dialektische Voraussetzung der Idee einer Veränderung der Gesellschaft im Primat des Praktischen wird wieder zum ontologischen Grund umgemünzt, der eine praktische Motivation allererst zureichend soll vermitteln können. Damit trennt *Habermas* selbst wieder die Voraussetzungen unvermittelbar in ontologische und transzendentale; er bestätigt die Geschichtsmächtigkeit der methodischen Differenz des abstrakten Wissenschaftsbegriffes dadurch, daß er ihre Überwindung nur von der Alternative des institutionellen Positivismus einerseits und der institutionellen Dialektik andererseits her zu denken vermag. Eines aber hat er jenen voraus, die von derselben Alternative her denken: nämlich das mythologische Motiv einer neuen Ge-

[57] In dieser Hinsicht ist *„Das Kapital"* am ehesten mit Hegels *„Phänomenologie des Geistes"* zu vergleichen. Vgl. dazu: K. Kosik: *Die Dialektik des Konkreten*, Theorie 2, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1967, S. 130 f.

sellschaft, denn genau dieses Motiv ist in seiner methodisch durchdachten Konsequenz die dialektische Voraussetzung eines Begriffes der gegenwärtigen Welt. Daher ist die methodische Verarbeitung dieses Motivs auch die einzige Chance für die gegenwärtige Wissenschaft, sich von ihrer verhängnisvollen Abstraktheit und Ausgeliefertheit an die Irrationalität der Motive in einer technisch verwalteten Welt zu emanzipieren[58]).

Aus dieser Kritik an *Habermas* wäre der Schluß zu ziehen, daß die methodische Antinomie von geisteswissenschaftlicher Dialektik einerseits und positivistischer Pragmatik andererseits, die der Soziologie nur mühsam aufgezwungen ist, keine theoretische Versöhnung der Gegensätze erlaubt, sondern der Begriff von Theorie nur in dialektischer Beziehung zu einer die Gesellschaft selbst verändernden Praxis neu gedacht werden kann.

[58]) Vgl. J. Habermas: *Zur Logik* . . ., a. a. O., S. 195.

Kritische Bemerkungen zur gegenwärtigen Wissenschaftstheorie*)

Aus Anlaß von Jürgen Habermas: „Zur Logik der Sozialwissenschaften"

Von Gotthard Günther

„Naturalismus und Historismus sind die beiden großen Wissenschaftsschöpfungen der modernen Welt, die der Antike und dem Mittelalter in diesem Sinne unbekannt waren, während umgekehrt die stolzen Wissenschaften der Antike und des Mittelalters, die Metaphysik, die Ethik und die in die letzten metaphysischen Tiefen zurückverfolgte Logik in der modernen Welt verfallen oder subjektivistisch verwüstet sind. ... Die moderne Philosophie nämlich, wie sie Descartes begründet hat, ist Bewußtseinsphilosophie, Analyse des Bewußtseins auf seinen Inhalt und die sie ordnenden Gesetze hin. ... Aber im Ausgang vom Bewußtsein liegt mit innerer Notwendigkeit zugleich neben der Richtung auf die Naturwissenschaften die auf die Historie, sobald man dieses Bewußtsein nicht nur im Lichte seiner apriorischen, mathematisch-physikalischen Schöpfungen, sondern a posteriori in dem seiner eigenen genetischen Wandlungen und Erfüllungen sieht. ... Seitdem leben wir in einer mit ihren Erfolgen und den Zeitstimmungen wechselnden Rivalität von Naturalismus und Historismus. Seit der Soziologie und dem Darwinismus kann man beides oft nicht mehr recht unterscheiden."[1]) So schrieb *Ernst Troeltsch* am Anfang der zwanziger Jahre in *„Der Historismus und seine Probleme"*.

Der aus der Antithese von Natur und Geschichte sich angeblich ergebende Methoden-Dualismus ist ein Problem, das auch heute noch in den Köpfen zahlreicher Gelehrter spukt, und die Zahl der Versuche, den Gegensatz zu überbrücken, ist fast unübersehbar. Eine Analyse dieses Methoden-Dualismus scheint besonders für die Sozialwissenschaften eine dringende Angelegenheit zu sein, insofern als sie eine unklare Mittelstellung zwischen den Naturwissenschaften einerseits und den historischen Kulturwissenschaften andererseits einnehmen. Die theoretische Grundlage der Naturwissenschaften ist analytisch, und die der historischen Kulturwissenschaften ruht auf hermeneutischer Grundlagenreflexion. Dieser Gegensatz scheint nicht auflösbar zu sein, und das logische Problem der Sozialwissenschaften ergibt sich aus der Frage, wie sich die letzteren mit der Heterogenität von Analytik und Hermeneutik abfinden können. So wenigstens sieht *Jürgen Habermas* in seiner jüngst erschienenen Monographie (1967) die Situation.

*) Diese Arbeit wurde unterstützt durch das Büro für Wissenschaftliche Forschung (Sektion Informationswissenschaften) der Amerikanischen Luftwaffe. Grant AF-AFOSR 480-64 und 68-1391.

[1]) Ernst Troeltsch: *„Der Historismus und seine Probleme"*; Ges. Schriften III, S. 104 f., J. C. B. Mohr, Tübingen (1922).

Versuche, ein Problem zu lösen, können aus zwei Gründen zum Scheitern führen (wobei wir die Frage persönlicher Kompetenz von vornherein ausschalten wollen): einmal mögen die zur Lösung des Problems zur Verfügung stehenden Mittel unzureichend sein; andererseits kann das Problem selbst ein aus einer falschen Fragestellung resultierendes Scheinproblem sein. Glaubt man, ein echtes Problem zu besitzen, dann ergibt sich eine abstrakte Schematik möglicher Lösungen. Entweder man hält an einem strikten Methoden-Dualismus fest — dann müssen die Sozialwissenschaften entweder ganz dem hermeneutischen oder ganz dem analytischen Wissenssektor zugeordnet werden. Oder aber man weicht den Dualismus auf und akzeptiert eine symmetrische Triadizität der Wissenschaftsbereiche auf dem Boden der zweiwertigen Logik, wobei die Sozialwissenschaften eine „vermittelnde" Rolle zwischen den Extremen spielen, insofern als sich auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften „heterogene Ansätze und Ziele", wie *Habermas* sagt, „stoßen und durchdringen"[2]).

Nun gibt es gemäß der hier zur Diskussion stehenden Arbeit in den Sozialwissenschaften drei theoretische Ansätze, die, wie behauptet wird, alle „ein relatives Recht beanspruchen"[3]) können. Der erste Ansatz ist der positivistische mit seiner Forderung nach einer empirisch-analytischen Einheitswissenschaft, in der sich die Sozialwissenschaften von den theoretischen Naturwissenschaften ihrer Struktur nach nicht unterscheiden dürfen. Zweitens gibt es einen normativ-analytischen Ansatz, der hypothetisch Handlungsmaximen voraussetzt, und schließlich muß auch einer Untersuchungsmethode Platz eingeräumt werden, die historisch gerichtet ist.

Damit ist schon gesagt, daß *Habermas* die Fragestellung, unter der er das Problem einer Logik der Sozialwissenschaften analysieren will, für voll legitim nimmt. Da aber seine Arbeit nirgends zu neuen systematischen Resultaten führt, durch die seine Problemsicht gerechtfertigt würde, sehen wir uns gezwungen, die Frage aufzuwerfen, ob der angebliche Methoden-Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaften, zwischen denen die Soziologie ein Verlegenheitsdasein führen soll, nicht vielleicht aus einem Scheinproblem hervorgegangen ist. Zu diesem Zwecke wenden wir uns noch einmal den anfangs zitierten Sätzen von *Ernst Troeltsch* zu. Nach ihm ist die moderne Philosophie „Bewußtseinsphilosophie, Analyse des Bewußtseins auf seinen Inhalt und die sie ordnenden Gesetze hin". Sie ist also in einem sehr bescheidenen Maße Reflexionsphilosophie. Sie nimmt die Welt nicht mehr naiv und selbst-vergessen als ein an-sich-Daseiendes, sondern sie beschäftigt sich mit derselben Welt als einem Bild im Bewußtsein. Einem Bild, das potentiell von der Erfahrung begleitet ist, daß es sich eben *nur* um ein Bild und nicht um die Sache selbst handelt. Diese Auffassung ist aus der *„Kritik der reinen Vernunft"* deutlich abzulesen. Aber dieser Standpunkt, von dem auch *Habermas* den Methoden-Dualismus ableitet, ist von *Hegel* mit Recht bekämpft worden. Da die *Hegel*sche Kritik in ihren systematischen Konsequenzen für die Logik bisher unverstanden geblieben ist, wollen wir sie in moderner Formulierung wiederholen. *Hegel* tadelt an *Kant* sein Festhalten an dem Gegensatz eines denkenden Subjekts, das einem existierenden Objekt gegenübersteht. Da das Ich-an-sich selbstverständlich genau so unzugänglich ist wie das Ding-an-sich, ist es auf dem Boden der Kantischen Philosophie völlig unmöglich, zu untersuchen, in welcher Weise *im* Ich der subjektive Abbildungsprozeß arbeitet, als dessen Resultat die Welt als Abbild im Bewußtsein erscheint. Die Genese dieses Bildes ist völlig rätselhaft. Wir wissen nur,

[2]) Jürgen Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften;* Philos. Rundschau, Beiheft 5, S. 4, J. C. B. Mohr, Tübingen (1967).
[3]) Habermas, S. 5.

daß wir ein solches Bild haben und daß wir es im Hinblick auf seine Beziehungen zur „wirklichen" Welt, die uns durch Handlungen vermittelt ist, untersuchen können. D. h. wir können nach der objektiven Gültigkeit des Bildes, das uns in Vorstellungen, Begriffen und Kategorien gegeben ist, fragen. Da aber *Kant* stillschweigend Zweiwertigkeit der Logik voraussetzt, existiert zwischen dem Urbild und seinem Abbild logische Symmetrie. Beide stehen im Umtauschverhältnis miteinander. Die großen Erwartungen, die Kant an seine Kopernikanische Wendung knüpfte, sind infolge dieser Symmetrie ganz ungerechtfertigt. Es ist gleichgültig, ob man annimmt, daß sich alle unsere Erkenntnis nach den Gegenständen richtet, oder ob man postuliert, daß sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten. Eine solche Relation wird erst dann irreversibel, wenn wir eine logische Asymmetrie zwischen Subjekt und Objekt annehmen müssen. Eine solche Asymmetrie besteht nicht, wenn wir die Reflexion nur als *passives* Bild, d. h. als Bewußtseins*inhalt*, nicht aber als aktiven Abbildungs*prozeß* ansehen. Bewußtsein ist nach *Hegel* kein An-sich (Ich-an-sich), es ist der lebendige Vorgang der Reflexion, also eine Handlung — wie *Fichte* schon vorweggenommen hatte.

Nun sind alle Dualismen Symptome von Symmetrieverhältnissen. Das gilt auch für den Methoden-Dualismus von Analytik und Hermeneutik. Eine solche Symmetrie wird auch dann nicht aufgehoben, wenn man ein vermittelndes Gebiet einführt, in dem sich die Momente der dualistischen Antithetik irgendwie verbinden. Das Resultat einer solchen Verbindung ist eine Pseudo-Triadik, wie das auch bei *Habermas* der Fall ist, wenn er den Sozialwissenschaften die bereits erwähnten drei theoretischen Ansätze zubilligt. Eine logische Symmetrie kann nämlich sowohl dyadisch als auch polyadisch aufgefaßt werden. Eine bloße Zwei-, Drei- oder Viel-Teilung besagt also gar nichts. Das logische Novum der *Hegel*schen Philosophie ist die prinzipielle *Asymmetrie* des dort inaugurierten triadischen Begriffes der Reflexion. Die absolute Reflexion ist nach *Hegel* Reflexion-in-sich der Reflexion-in-sich und -Anderes. In dieser Formel tritt die Reflexion-in-sich doppelt, die Reflexion-in-Anderes aber nur einfach auf. Nun würde allerdings die bloße Iterierung der Reflexion-in-sich noch keine Asymmetrie logischer Strukturen garantieren, wenn die Iterierung eben *nur* das In-sich der Reflexion wiederholte. Aber die Reflexion-in-sich greift in ihrer iterierten Form auch auf das Andere über. Das mag in *Hegel*scher Theorie etwas dunkel klingen; dahinter verbirgt sich aber ein sehr einfacher und selbstverständlicher Tatbestand: wir können zwar in unserm Denken uns selbst sowohl wie das uns gegenüberstehende Objekt denken; wir können aber nicht annehmen, daß das Objekt, qua bona-fide-Objekt, uns denkt. Die fundamentale Relevanz dieser Asymmetrie hat schon *Fichte* erkannt. In seinen kritischen Bemerkungen zu *Schellings* Identitätssystem schreibt er: „Objektivität existiert und ist zu denken überhaupt nur im Gegensatz des Subjektiven ... Vom Objekt eines Objektes aber kann man überhaupt in keinem Sinne reden."[4])

Nicht umsonst haben *Fichte* sowohl wie *Hegel* versucht, einen neuen Begriff des Wissens einzuführen, eines Wissens, das sich vom Standpunkt des Logikers aus sowohl in Symmetrie- wie in Asymmetrie-Relationen bewegt. Ihr Beispiel hat bis in die jüngste Gegenwart keine Nachfolge gefunden. Die klassische Logik ist — wie gar nicht genug betont werden kann — die Lehre von reinen Symmetriestrukturen. Unser Denken ist heute noch so gut wie ausschließlich an diesen Strukturen orientiert, und nur in den Naturwissenschaften zeigen sich Symptome, die darauf hindeuten, daß dieser alte Symmetrieglaube in seinen Fundamenten er-

[4]) J. G. Fichte: *Nachgelassene Werke*, III, S. 372, J. H. Fichte (ed.), Mayer & Müller, Leipzig.

schüttert ist. Seit 1956 ist experimentell demonstriert worden, daß die Wirklichkeit, die uns umgibt, zum mindesten partiell asymmetrische Züge zeigt. Nun ist aber der Gegensatz von Analytik und Hermeneutik ein Ausdruck jenes Symmetrieglaubens, und da hier unseres Erachtens der Schlüssel zum Verständnis der Logik der Sozialwissenschaften liegt, wollen wir uns etwas näher mit der Frage befassen, warum die These vom zweiwertigen Gegensatz von Analytik und Hermeneutik auf dem Glauben beruht, daß alle letzten Wirklichkeitsstrukturen der Welt Symmetriecharakter zeigen.

Alles hermeneutische Verstehen beruht auf dem Glauben, daß sich in der Welt ein Jenseitiges, eine absolute Transzendenz manifestiert, die dem analysierenden Verstande und seinen „klassifizierenden" Methoden nicht zugänglich ist. Der dualistischen Struktur der Welt entspricht eine dualistische Form des Wissens. Das Jenseits ist die totale Negation des Diesseits und umgekehrt. Beide verhalten sich zueinander wie Sein und Nichts (negative Theologie). Sein und Nichts aber sind, wie *Hegel* am Anfang der Großen Logik unwiderleglich demonstriert, nichts weiter als Glieder eines symmetrischen Umtauschverhältnisses. Sie sind restlos miteinander vertauschbar, weil sie sich absolut nicht voneinander unterscheiden. Dieser Sachverhalt ist in der klassischen Logik dadurch formalisiert, daß der Position nur *eine* Negation gegenübersteht; wodurch sich ergibt, daß p gleich nicht (nicht-p) ist.

Der Bankrott der Religion gegenüber der modernen Wissenschaft ist für den Strukturtheoretiker eine unvermeidliche Folge dieser Situation. Man kann nicht die *absolute* Andersartigkeit des Jenseitigen behaupten und zu gleicher Zeit fordern, daß dieses Jenseitige als ein Überlegenes, als ein Höheres anerkannt wird. Indem die Religion das tut, fälscht sie den Charakter dieses metaphysischen Grundverhältnisses. Sie macht aus einem symmetrischen Umtauschverhältnis, dessen beide Seiten gleichberechtigt sind, ein hierarchisches, asymmetrisches Ordnungsverhältnis. Die Ironie der Sache ist, daß dieser religiöse Glaube sich in doppelter Weise in der gegenwärtigen Wissenschaftssituation manifestiert. *Habermas* bemerkt: „Die Analytiker verweisen die hermeneutisch verfahrenden Disziplinen in den Vorhof von Wissenschaft überhaupt; und die Hermeneutiker rechnen umgekehrt die nomologischen Wissenschaften global einem beschränkten Vorverständnis zu."[5]) Es ist völlig müßig, sich darum zu streiten, wer hier recht hat. Wesentlich ist, daß sich beide Parteien vollkommen darüber einig sind, daß hier ein Verhältnis von höherer und niederer Ordnung vorliegt. Was dabei als höhere und was als niedere Ordnung betrachtet wird, beruht auf einem Geschmacksurteil, ist also uninteressant.

Hinter den hier involvierten Werturteilen liegt freilich ein tieferes emotionales Bedürfnis. Eine hierarchische, asymmetrische Ordnung gibt der Hoffnung Raum, daß der Methoden-Dualismus schließlich überwunden werden könnte; und nicht umsonst spricht der Positivismus von einer Einheitswissenschaft auf empirisch-analytischer Basis, und nicht umsonst stellt sich uns *Hegel* als Vertreter eines allumfassenden Panlogismus dar.

Alle Religion beruht auf dem tiefinnersten Glauben, daß das Letzt-Wirkliche, das hinter dieser Scheinwelt steht, von asymmetrischer hierarchischer Ordnung ist. Und insofern unsere Wissenschaften mehr als rein mechanische Abstraktionen sind, sind sie tief mit diesem Glauben durchsetzt, der ironischerweise auch von den Atheisten und krassen Positivisten geteilt wird. Aber dieses asymmetrische Element

[5]) Habermas, S. 4.

in unserm Weltbild ist eben nur metaphysischer Glaube. Die exakte klassische Wissenschaft ist kompromißlose Symmetrietheorie. Die kürzliche Entdeckung asymmetrischer Eigenschaften der Natur ist zu neu, um einen entscheidenden Einfluß auf unsere Wissenschaftstheorie zu haben. *Eine Logik der Sozialwissenschaften aber setzt voraus, daß das Asymmetrieproblem aus seiner mythologisch-religiösen Verkleidung befreit wird und erkannt wird als das, was es ist — als reines Strukturproblem, das exakter wissenschaftlicher Analyse zugänglich ist.*

Nun hat *Ernst Topitsch* mit Recht die Unterscheidung zwischen Natur und Geschichte in Frage gestellt. Dieselbe beruht auf der Unterscheidung von Seele und Materie, oder, aristotelisch, von Form und Stoff, wobei zu leicht vergessen wird, daß *Aristoteles* diesen Unterschied in seinem System der Entwicklung selbst relativiert hat.

In unser klassisches Weltbild aber ist die primordiale Asymmetrie von Seele und Materie oder von Form und Stoff nur als Theorie des Irrationalen eingegangen. Rationalität ist gleichbedeutend mit Symmetrie. Und Objektivität ist ebenfalls nur ein anderes Wort für logische Symmetrie!

Wenn *Hegel* nun von der Objektivität des Geistes spricht, durch deren Vermittlerrolle der Geist sich selbst erfährt, so müssen wir uns fragen, was das eigentlich bedeutet. Drei Interpretationsmöglichkeiten sind offen: Erstens läßt sich annehmen, daß der Geist seine primordiale Asymmetrie aufgibt und sich die Symmetrie der Objektivität aneignet. Das Resultat ist dann eine positivistisch-naturalistische Weltauffassung, die schließlich in einen bornierten Physikalismus degenerieren muß. Zweitens könnte man postulieren, daß in dem Prozeß der Vermittlung sich die starre Symmetrie des Objektiven und Natürlichen auflöst und in der Asymmetrie des Geistes absorbiert wird. Die Vertreter beider Auffassungen können mit einem gewissen Triumphgefühl auf die unbestreitbaren Mängel der gegnerischen Position hinweisen. Die Symmetriegläubigen stellen mit Recht fest, daß alle verantwortliche Kommunikation aufhört, wenn man den Boden der exakten Logik verläßt. Diese Logik aber verwandelt zwangsläufig allen Geist in das Midasgold der Objektivität, in der die Asymmetrie des Spirituellen sich als transzendentaler Schein erweist. Dieser Schein mag zwar, wie *Kant* in seiner Dialektik bemerkt, „unhintertreiblich" sein, aber er ist nichtsdestoweniger Betrug, wenn man annimmt, daß Asymmetrie nur Schein und nichts weiter ist.

Umgekehrt kann man bei den Geisteswissenschaftlern, also im Lager des Glaubens an die Asymmetrie und ihre metaphysische Relevanz, mit ebenso gutem Recht darauf hinweisen, daß der symmetrische Physikalismus das Problem der Geschichte unterschlägt und de facto schon seit den Zeiten von *Archimedes* beharrlich unterschlagen hat. Diesem Angriff gegenüber ist der Naturwissenschaftler, der die Geistesphilosophie als Pseudo-Wissenschaft betrachtet, wehrlos, weil im naturwissenschaftlichen Lager ausdrücklich zugegeben wird, daß man sich seit mehr als zweitausend Jahren bemüht hat, das Zeitproblem aus dem Verständnis der Objektivität zu eliminieren[6]). Das letzte Stadium dieser Entscheidung ist die *Einstein*sche Geometrie eines vierdimensionalen Kontinuums, in dem die Zeit (t) den drei Raumkoordinaten x y z gleichwertig nebengeordnet ist. Die Zeitdimension hat keine Eigenschaft mehr, die sie prinzipiell von den Raumdimensionen unterscheidet. Sie ist völlig „geometrisiert". In einer solchen Geometrisierung ver-

[6]) Siehe G. J. Whitrow: *The Natural Philosophy of Time*, S. 1 ff., Harper Torchbook, New York & Evanston, Ill. (1963).

halten sich Vergangenheit und Zukunft als abstraktes Umtauschverhältnis. In andern Worten: Die geometrisierte Zeit hat keinen historischen Richtungssinn mehr.

Wie man sieht, sind beide Seiten Vertreter unhaltbarer Positionen. Aber aus dem Festhalten an diesen Positionen resultiert der gegenwärtige Methoden-Dualismus. Und keine Seite ist zu einem echten Kompromiß bereit, weil beide Seiten ein sorgsam gehütetes Heiligtum preisgeben müßten. Was auf der naturwissenschaftlichen Seite geopfert werden müßte, ist der Glaube an die alleinseligmachende Rolle der zweiwertigen klassischen Symmetrie-Logik. Von den Geisteswissenschaftlern aber müßte erwartet werden, daß sie den Glauben an die Überweltlichkeit des Geistes aufgeben, aus der der methodische Gegensatz von Natur- und Geschichtswissenschaft folgt. Das klingt fast skandalös, denn die Forderung läuft praktisch auf einen Verzicht auf die Logos-Theorie hinaus.

Für den traditionellen Geisteswissenschaftler erschließt sich der Sinn der Geschichte in den Johanneischen Worten: „Und das Wort ward Fleisch, und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit. eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohns vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." Man achte genau auf den Wortlaut — „das Wort" *ist* also nicht Fleisch, es *wird* nur Fleisch in der Gestalt des Sohnes, während der Vater weltentrückter Deus absconditus bleibt. Die Geschichte hat also einen außerirdischen Ursprung. Sie ist mithin in ihrem Kern etwas anderes als die Natur. Auf dieser Unterscheidung beruht, wie *Topitsch* richtig gesehen hat, der Methoden-Dualismus von Natur- und Geisteswissenschaft. Gibt man diesen transzendenten Ursprung der Geschichte auf, dann erledigt sich der Methoden-Dualismus von selbst. Aber gegen diese Auffassung von *Topitsch*, zu der sich auch der Verfasser dieser Zeilen bekennt, rückt *Habermas* zu Felde. Für ihn hat „die Unterscheidung von nomologischen und hermeneutischen Wissenschaften mit der metaphysischen Entgegensetzung von Natur und Geist keinen Zusammenhang"[7]).

Habermas nimmt an dem Umstand Anstoß, daß das Argument von *Topitsch* auf „Ideologie-Kritik" beruht. *Topitsch* übt Ideologie-Kritik, das sei zugegeben. Aber diese Kritik betrifft nur die Form seines Argumentes; sie hat mit dem Kern der Sache nichts zu tun. *Habermas* schließt seine Kritik von *Topitsch* mit den Worten ab: „Wer den Wissenschafts-Dualismus leugnet, muß zeigen, daß sich die historisch-hermeneutischen Wissenschaften einer allgemeinen Methodologie der Erfahrungswissenschaften ohne Rest subsumieren lassen."[8]) Diese Formulierung ist höchst unglücklich und verfehlt das Problem vollständig. Erstens — wer sagt denn, daß *alle* nicht historisch-hermeneutischen Wissenschaften Erfahrungswissenschaften sind? Die heutige Mathematik ist weder historisch noch hermeneutisch, noch ist sie eine Erfahrungswissenschaft. Und die Quantentheorie, die zwar eine epagogische Genese hat, ist heute auf dem besten Wege, eine deduktive Wissenschaft zu werden[9]). Überdies schließt die Formulierung von *Habermas* aus, daß eine exakte Logik der Geisteswissenschaften entwickelt werden kann, unter die ihrerseits die Logik der Naturwissenschaften und der Mathematik subsumiert werden müßte. Schließlich läßt sich auch annehmen, daß hier überhaupt kein Subsumptionsverhältnis existiert, sondern daß die sogenannten historisch-hermeneutischen und die Erfahrungswissenschaften sich in einer allgemeinen Wirklichkeitslehre *komplementär ergänzen*. Es läge dann zwischen diesen beiden Wissenschaftskomplexen überhaupt kein irgendwie geartetes Rangverhältnis vor.

[7]) Habermas, S. 28.
[8]) Habermas, S. 29.
[9]) Nach mündlichen Mitteilungen von Professor Dr. *C. F. v. Weizsäcker.*

Die gegenwärtig herrschenden Wissenschaftsauffassungen aber implizieren samt und sonders ein solches Rangverhältnis; und der Streit geht nur darum, ob der analytische Wissenschaftsbegriff dem historisch-hermeneutischen oder der letztere dem ersten übergeordnet ist. Die voreilig so genannten „Sozialwissenschaften" sind die Leidtragenden in diesem Streit, insofern als sie sich nicht wie die reinen Natur- oder die reinen Geisteswissenschaften vornehm in ihrem eigenen Bereich abkapseln können. Folgt man gelehrig der bisherigen Tradition, dann haben sie in den Augen des Logikers überhaupt keinen eigenen logischen Bereich.

Von *Schelsky* ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß der Begriff der Geisteswissenschaften heute „antiquiert" ist[10]). Das ist zweifellos richtig. Aber diese Feststellung verliert viel von ihrem Wert, wenn man nicht zu gleicher Zeit erkennt, daß der Begriff der Naturwissenschaften in gleicher Weise veraltet ist. Was noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als ‚Natur' verstanden wurde, ist heute längst nicht mehr der primäre Gegenstand von Physik, Chemie und verwandten Disziplinen. Ist man bereit, auf die Konzeption ‚Geist' als Leitbild einer Wissenschaftsgruppe zu verzichten, so muß man auch bereit sein, dasselbe für die Idee ‚Natur' zu tun. Darum scheint es uns, daß *Topitsch* auf dem richtigen Wege ist, wenn er den Gegensatz von Natur und Geist als Ausdruck einer abgelebten Mythologie ansieht.

Was ergibt sich aber, wenn man auf denselben verzichtet? Nun, es ergibt sich ein Weltbild, in dem dieses ‚physische' Universum, in dem wir leben, als ein universales System der Selbstreflexion erscheint. Da dieses System unendlich ist, hat es keine Grenzen, über die von außen her ein überirdisches Licht (Geist) hineinfluten kann. Was die Selbstreflexion dieses Systems anbetrifft, so ist sie partiell, denn Reflexion setzt, wie *Hegel* mit Recht sagt, Grenze voraus. Es handelt sich hier also um alles andere als einen Panpsychismus, mit dem ältere Zeiten geliebäugelt haben. Die Eigenschaft der Selbstreflexion und Selbstabbildung, die diesem Systeme zukommt, ist *lokal* begrenzt. Sie tritt an einer Vielheit von Orten auf, die bestimmten, genau präzisierbaren Forderungen genügen. Das Wesentliche ist, daß diese Forderungen nicht das Geringste mit der Materialität des Ortes zu tun haben, an dem erwartungsgemäß Selbstreflexion auftritt. Diese Forderungen beziehen sich ausschließlich auf formelle Struktureigenschaften. Der Gegensatz von Geist und Materie mit seinen dualistischen Implikationen wird hier völlig gegenstandslos. Was übrigbleibt, ist eine reine Relationstheorie, die die alten traditionellen Begriffe restlos einschmilzt und gänzlich neue an ihre Stelle setzt.

Fassen wir unser Universum als ein allumfassendes System auf, das die Fähigkeit hat, in bevorzugten Lokalitäten auf sich selbst zu reflektieren, so ergeben sich daraus erhebliche Konsequenzen. Die erste ist die, daß die logische Grundform einer solchen Wirklichkeit triadisch ist, mit völliger Ebenbürtigkeit aller drei Relationsglieder. Was Reflexion und was Reflekiertes ist, hängt gänzlich von dem jeweiligen Beobachtungsort ab, und die Asymmetrie des Reflexionsprozesses selbst wird dadurch garantiert, daß — worauf wir noch einmal hinweisen wollen — das Universum sich nicht als Ganzes (also von einem Universalstandspunkt aus), sondern nur von einzelnen in ihm gelegenen Örtlichkeiten her reflektieren kann. Für die klassische Tradition, in der der extramundane Geist die Welt von außen her betrachtet, gibt es einen solchen Universalstandpunkt, der (im Denken Gottes) die Welt als Ganzes reflektiert. Daraus folgen dann die Hierarchie der Werte und die Lehre von der Hoheit des Geistes, der unfaßbar über den sumpfigen Niede-

[10]) Helmut Schelsky: *Einsamkeit und Freiheit*, S. 282, Rowohlt (1963).

rungen der Natur *(Bachofen)* schwebt. An diesem logischen Schema ändert sich nicht das Geringste, wenn man, einem anderen Geschmack folgend, die Materie in den Himmel hebt und den Geist als sekundären Ausfluß ihrer massiven Gediegenheit betrachtet. Beide Auffassungen, die idealistische sowohl wie die marxistische, begehen denselben Fehler. Sie verfälschen das, was ein Umtauschverhältnis gleichwertiger Relationsglieder ist, zu einem Rangverhältnis.

Was wir hier kritisch beschrieben haben, sind einige elementare Grundauffassungen, die dem kybernetischen Denken zugrunde liegen. Da im Gegensatz zu Rußland und Amerika Kybernetik in Deutschland überwiegend als Spezialwissenschaft betrachtet wird, ist es notwendig, mit einigen weiteren Bemerkungen auf den wissenschaftsfundierenden, weltanschaulichen Charakter dieser Disziplin, die ebensosehr Natur- wie Geisteswissenschaft ist, hinzuweisen.

Die Kybernetik ist eine Wissenschaft reiner Funktionszusammenhänge. Sie fragt, wie einer der Führer in diesem Felde richtig bemerkt, nicht danach, was eine gegebene Gegenständlichkeit *ist*, sondern wie sie sich in allen gegebenen Situationen relational verhält. „The materiality is irrelevant, and so is the holding or not of the ordinary laws of physics."[11])

Diese völlige Irrelevanz der Materialität in der Grundlagentheorie der Kybernetik hebt dieselbe über das, was wir traditionell als Naturwissenschaft verstanden haben, hinaus. Nach Ashby ist Kybernetik generell die Theorie von Systemen, soweit sie determinierenden oder kontrollierenden Faktoren unterworfen sind. D. h. keine Information darf die Systemgrenzen auswärts oder einwärts überschreiten, ohne daß ein solches Ergebnis als relevant für das System betrachtet wird. Kybernetik befaßt sich also mit der Theorie von Strukturen, die in ihrer Objektivation relativ zu Information und Kontrolle geschlossen sind[12]). Eine solche Definition paßt aber auf die Naturwissenschaften genauso gut wie auf die Geisteswissenschaften. Daraus ergeben sich erhebliche Folgerungen. Die logische Differenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaften ist, wenn sie überhaupt noch anerkannt werden soll, auf die Differenz zwischen struktureller Komplikation und struktureller Komplexität reduziert. Da aber beides schon im Bereiche der sogenannten Natur auftritt, kann man bestenfalls sagen, daß der Grad von Komplikation und Komplexität auf dem Wege von der „Natur" zum „Geiste" hin entweder steigt oder fällt. Er steigt für die Komplexität, und er fällt für die Komplikation. Natur und Geist sind also nichts weiter als Sammelworte für inverse, unbalancierte Systemzustände. *Zwischen denselben gibt es aber ein Zwischengebiet, wo, strukturtheoretisch betrachtet, eine prekäre Balance der sich widersprechenden Systemeigenschaften erreicht wird. Das ist das Gebiet der Sozialwissenschaften.*

Strukturelle Komplikation und strukturelle Komplexität sind logisch-mathematisch genau definierbare Begriffe, deren Präzisierung keiner Willkür unterliegt. Komplexität ist einer hermeneutischen Betrachtungsweise zugänglich, bloße Komplikation hingegen nicht. Der Grad der Komplikation eines Systems ist hermeneutisch irrelevant; der Grad seiner Komplexität hingegen ist von erheblicher hermeneutischer Bedeutung. Der Unterschied von struktureller Komplikation und struktureller Komplexität läßt sich an einem einfachen Beispiel (aber mit einer gewissen

[11]) W. Ross Ashby: *An Introduction to Cybernetics*, S. 1, John Wiley & Sons, New York (1956).

[12]) Ebenda, S. 4, „Cybernetics might, in fact, be defined as *the study of systems that are open to energy but closed to information and control* — systems that are information-tight."

Ungenauigkeit) illustrieren. Eine Schnellzuglokomotive oder ein viermotoriges Düsenflugzeug sind Beispiele erheblicher Komplikation der Struktur; die logische Komplexität dieser Struktur aber ist sehr geringfügig. Ein primitives, nur aus sehr wenigen Zellen bestehendes Lebewesen ist, wenn wir die Zellen als strukturelle Einheiten betrachten, von geringerer Komplikation als die Lokomotive und das Düsenflugzeug. Seine strukturelle Komplexität aber ist viel höher als die der erstgenannten technischen Objekte. Wir betonen noch einmal: das Beispiel ist nicht sehr präzis, aber es gibt wenigstens einen ungefähren Unterschied von struktureller Komplikation und struktureller Komplexität. Die lebende Zelle ist ein in sich selbst reflektiertes System, die Lokomotive und das Flugzeug sind es nicht, obwohl einfache Rückkoppelungssysteme auch in diese technischen Aggregate eingebaut sind. Komplikation bedeutet einfache Additivität bei gleichbleibenden Struktureigentümlichkeiten; Komplexität bedeutet größeren oder kleineren Srukturreichtum.

Aus alledem läßt sich folgern, daß wir drei prinzipielle Strukturkonzeptionen unterscheiden können: Zunächst solche, in denen die strukturelle Komplexität gering gegenüber der strukturellen Komplikation ist. Wir sprechen in diesem Falle von strukturell *unterbalancierten* Systemen. Gleicht sich der Reichtum an Komplexität dem an struktureller Komplikation an, so reden wir von *balancierten* Systemen. Überschreitet die strukturelle Komplexität aber die zur Verfügung stehende Komplikation in einem solchen Grade, daß die volle Komplexität des Systems keine ausreichende „mechanische" Darstellung finden kann, dann reden wir von *überbalancierten* Systemen. In allen drei Bereichen treten eigentümliche Eigenschaften auf, die diese Bereiche für sich allein haben, und andere, die sie mit den Nachbarbereichen teilen. Da der Unterschied von unterbalancierten, balancierten und überbalancierten Systemen sich auf das gegenseitige Verhältnis von Wert und Variablen in logischen Systemen zurückführen läßt, ergibt sich als notwendige Folgerung, daß mathematisierende Methoden in allen drei Sektoren, anfangend mit den Naturwissenschaften und tief hineinreichend in das geisteswissenschaftliche Gebiet, zuständig sind. Eine solche Auffassung befindet sich in krassem Widerspruch zu der gegenwärtigen Tradition der Geisteswissenschaften. Sie ist aber völlig legitim, wenn man an die Zahlenspekulationen der Pythagoräer und der Gnostik, den jüdischen Neuplatonismus und gewisse Gedankengänge von Leibniz erinnert. Es ist kein Zufall, daß bestimmte zahlentheoretische Motive der älteren Metaphysik in einer ultra-modernen mathematischen Disziplin, der kombinatorischen Analysis, wieder aufgenommen worden sind. Und die kombinatorische Analysis ist ihrerseits das logisch-mathematische Rückgrat der Kybernetik.

Dieser Durchgang der Mathematik durch alle drei Sektoren des Wissens sichert die Einheit der Methode. Er läßt aber auch vermuten, daß die Grenzen der drei Gebiete nur mit einiger Willkür festgelegt werden können. In den Grenzbereichen ist es unmöglich festzustellen, ob ein gegebenes Wissensdatum noch in den Bereich der Naturwissenschaften oder schon in den der Sozialwissenschaften oder noch in den Umkreis der Sozialwissenschaften oder bereits in das geisteswissenschaftliche Gebiet fällt. Wichtiger aber ist, daß die Unterscheidung von Analytik und Hermeneutik als methodologisches Kriterium für den Unterschied von Natur- und Geisteswissenschaften sinnlos wird. Die hermeneutische Betrachtungsweise beginnt in rudimentärer Form bereits in den Naturwissenschaften, und es hat sich gezeigt, daß die kombinatorische Analysis, die für die Entwicklung von Bewußtseinstheorien in den Geisteswissenschaften unerläßlich ist, in der Anwendung ohne ausgedehnte hermeneutische Interpretationen überhaupt nicht auskommt.

Da die Kenntnis dieses Sachverhalts heute noch nur sehr wenig verbreitet ist, soll dieser Zusammenhang von Hermeneutik und Mathematik kurz beschrieben werden. Die unbestreitbaren Erfolge unserer klassischen Wissenschaftstradition beruhen darauf, daß die theoretische Betrachtung sich weise auf solche Strukturen und Systeme beschränkt hat, die von minimaler logischer Komplexität waren und deren strukturelle Komplikation radikal reduzierbar war. Das derart gesammelte Wissen genügt aber unseren heutigen Bedürfnissen nicht mehr im geringsten. De facto ist der Abstand zwischen dem, was die gegenwärtigen wissenschaftlichen Methoden zu liefern vermögen, und dem, was an Information dringend gebraucht wird, in den letzten Jahrzehnten schlechthin katastrophal geworden. Was dringend benötigt wird, sind wissenschaftliche Methoden, mit denen das Verhalten von Systemen von hoher logischer Komplexität und entsprechender struktureller Komplikation studiert werden kann. Aber bei dem Versuch, solche Systeme in den theoretischen Griff zu bekommen, stößt der Wissenschaftler auf eine Quantitäts-Schranke, die prinzipiell nicht übersteigbar ist. *H. J. Bremermann* hat 1962 gezeigt, daß Materie infolge ihrer korpuskularen Struktur Information nicht schneller übertragen kann als 2×10^{47} Informationseinheiten (bits) per Gramm und per Sekunde. Diese Zahl (47stellig) scheint groß zu sein, aber *Bremermann* selbst hat darauf hingewiesen, daß sie für die Bedürfnisse der Informationsverarbeitung sehr klein ist[13]). So ist z. B. die Zahl aller möglichen Züge auf dem Schachbrett nach *Minsky* ungefähr 10^{120}. Und wenn wir uns ein Mosaik mit 100 mal 100 Zellen betrachten — und wir wollen der Einfachheit halber annehmen, daß jede Zelle nur entweder schwarz oder weiß sein kann —, so ergeben sich 10^{3000} mögliche Kombinationen. Aber das sind alles noch „kleine" Zahlen, verglichen mit denjenigen, die in biologischen — geschweige denn in sozialen — Systemen eine Rolle spielen. *Ross Ashby* hat in einer Betrachtung über die Quantität von Information, die in solchen Systemen verfügbar ist, auf das folgende Beispiel hingewiesen: Angenommen, wir haben ein Sinnesorgan, das eine Million Rezeptoren hat, wobei jeder Rezeptor nur zweier verschiedener Zustände fähig ist, und wir haben ein Wirkungsorgan mit ebenfalls einer Million Einheiten, die ebenfalls nur zweier Zustände fähig sind. Wir fragen jetzt: Wieviele Möglichkeiten von Beziehungen bestehen zwischen den beiden Organen — d. h. auf wieviele Weisen kann der Zustand des einen Organs durch den Zustand des andern Organs abgebildet werden? Da die Zahl der Abbildungen gleich der Zahl der Ausgabe-Zustände ($2^{1000000}$) potenziert mit der Zahl der Eingabe-Zustände ($2^{1000000}$) ist, ergibt sich, daß die Quantität der Information, die involviert ist in der Spezifizierung einer beliebigen Abbildung, nicht kleiner sein kann als 10^{300000} Informations-Einheiten. *Ashby* bemerkt dazu mit Recht, daß verglichen damit *Bremermanns* Limes 2×10^{47} schon fast infinitesimal ist[14]).

Es ist evident, daß kein aus Materie bestehendes System mit einem solchen Informationsreichtum durch einfache multiplikative Vergrößerung seiner organischen Ressourcen fertig werden kann, wenn wir bedenken, daß 10^{10} Operationen bequem in einigen Stunden erledigt werden können, 10^{20} Operationen aber, wenn man jeder Operation auch nur eine Mikrosekunde zubilligt, bereits einen Zeitraum von etwa drei Millionen Jahren erfordern. Die Tatsache aber, daß wir leben, essen,

[13]) H. J. Bremermann: *„Optimisation Through Evolution and Recombination"*, in: Self-Organizing Systems 1962, hrsgg. v. Yovits, Jacobi, Goldstein, Spartan Books, Washington, D. C., S. 93—106 (1962).

[14]) W. Ross Ashby: *„Mathematical Models and Computer Analyses of the Function of the Central Nervous System"*, in: Annual Review of Physiology, 28, S. 102 f. (1966).

trinken, Nachkommenschaft erzeugen, soziale Gemeinschaften bilden und Staaten sich entwickeln lassen, beweist, daß die zur Verfügung stehende Information irgendwie bewältigt wird. Hier finden wir, evolutiv betrachtet, den Grund, warum Bewußtsein im Universum entstanden ist. *Bewußtsein, und mehr noch Selbstbewußtsein, sind Informationsraffer, und die umfassendste Raffungsmethode ist eine, die sich der Prozedur bedient, die wir hermeneutisches Verstehen nennen.*

Verstehen bedeutet, daß aus einem quantitativ nicht mehr zu bewältigenden Reichtum von Information Struktureigenschaften ausgesondert werden, die für einen gegebenen Fall allein relevant sind. Eine solche Struktur vertritt dann das gesamte Informationsmaterial, das sich ihren Bedingungen fügt.

Mit diesen flüchtigen Andeutungen müssen wir uns hier begnügen. Das Verstehensproblem ist letzten Endes nichts anderes als das Problem der Informationsreduktion, wobei sich das Bewußtsein die eigentümlichen Beziehungen zunutze macht, die zwischen quantitativer Anreicherung von Information und Entfaltung von Strukturreichtum bestehen. Struktur aber ist nichts anderes als hermeneutisches „Aufbereiten" von Quantitäten. Und je größer die Quantität ist, desto größer und tiefer ist auch das Verstehen, das sich auf ihrer Basis entwickeln kann.

Das sind in der Atmosphäre der heutigen Geisteswissenschaften ketzerische Worte. Wir können uns aber bis zu einem gewissen Grade auf *Hegel* selbst und seinen „Gedanken einer philosophischen Mathematik" berufen, einer Mathematik, „welche dasjenige aus Begriffen erkennt, was die gewöhnliche mathematische Wissenschaft aus vorausgesetzten Bestimmungen nach der Methode des Verstandes ableitet. ... Die einfachen ersten Figuren und Zahlen eignen sich ihrer Einfachheit wegen, ohne Mißverständnisse zu *Symbolen,* die jedoch immer für den Gedanken ein heterogener und kümmerlicher Ausdruck sind, angewendet zu werden. Die ersten Versuche des reinen Denkens haben zu diesem Notbehelfe gegriffen; das *Pythagoräische* Zahlensystem ist das berühmte Beispiel davon. Aber bei reicheren Begriffen werden diese Mittel völlig ungenügend, da deren *äußerliche* Zusammensetzung und die Zufälligkeit der Verknüpfung überhaupt der Natur des Begriffs unangemessen ist, und es völlig zweideutig macht, welche der vielen Beziehungen, die an zusammengesetzten Zahlen und Figuren möglich sind, festgehalten werden sollen. ... Jene Zweideutigkeit könnte allein durch die *Erklärung* behoben werden. Der wesentliche Ausdruck des Gedankens ist alsdann diese Erklärung ..."[15])

Dem kann man nur beistimmen. Und in der von *Hegel* gewiesenen Richtung liegt die eigentliche Problematik einer exakten Logik der Sozial- und der Geisteswissenschaften. Wir weisen auf die beiden Schlüsselworte in *Hegels* Beschreibung der Idee einer ‚philosophischen' Mathematik hin. Das erste ist „zweideutig"; d. h. die vielen Beziehungen, die an zusammengesetzten Zahlen möglich sind, können, wenn man *andere* Absichten als in der Naturwissenschaften verfolgt, nur durch Deutungsprozesse geordnet werden. Das zweite Schlüsselwort ist „Erklärung"; die Zweideutigkeit kann nur durch Erklärung behoben werden, sagt *Hegel.* Aber „Erklärung" ist in diesem Falle das, was heute als hermeneutisches Verstehen bezeichnet werden würde.

Wir haben uns mit dieser Frage so ausführlich befaßt, weil für die gegenwärtige Wissenschaftsauffassung noch ein unüberbrückbarer Abgrund zwischen Zahl und Geist und zwischen quantitativem Registrieren und sinnvollem Verstehen klafft. Solange mit diesem Vorurteil nicht gebrochen wird, besteht keine Möglichkeit, eine

[15]) Hegel (Glockner ed.), IX, S. 84 f.

exakte Logik aller derjenigen Disziplinen zu entwickeln, die sich jenseits des traditionellen Bereiches der Naturwissenschaften befinden[16]).

Es ist charakteristisch für das Buch von *Jürgen Habermas*, daß es von der enormen Literatur, die in der oben beschriebenen Richtung vorgestoßen ist, keinerlei Notiz nimmt. Die Kybernetik wird nur im Vorübergehen erwähnt. Auch der originale *Hegel* kommt nicht mehr zu Wort, nur noch seine in der *Hegel*-Renaissance reduzierte Figur. Und mit der *Hegel*-Renaissance hat sich die Theorie der Sozial- und Geisteswissenschaften endgültig auf das Bekenntnis zum Methoden-Dualismus festgelegt. Das ist aber nicht der ursprüngliche Hegel, für den die Frage, ob die Sozialwissenschaften zu den Natur- oder zu den historischen Kulturwissenschaften gerechnet werden sollten, völlig sinnlos gewesen wäre.

Aus der verfehlten und viel zu engen Fragestellung, aus der das Problem der Sozialwissenschaften gesehen wird, ergibt sich dann auch die Armut an systematischen Problemperspektiven, die den Schlußabschnitt der *Habermas*schen Arbeit kennzeichnet. Dieser Abschnitt ist „*Offene Fragen*" betitelt. Aber das einzige Thema, von dem dort die Rede ist, ist das des Funktionalismus. Solche Termini wie Funktion, Struktur, Ordnung und Reflexion werden heute gleicherweise in den mathematischen und den Naturwissenschaften wie auch im sozial- und geisteswissenschaftlichen Sektor gebraucht. Geht man also von einem Methoden-Dualismus aus, so muß angegeben werden, in welcher Weise sich die Bedeutung der Termini wandelt, wenn sie aus dem mathematischen in den geisteswissenschaftlichen Bereich übertragen werden. Ist man nicht in der Lage, das zu tun, so hat man kein Recht, von einem Methoden-Dualismus zu sprechen. Solche strengen begrifflichen Abgrenzungen aber fehlen bei *Habermas* vollkommen. Als Beispiel eines solchen unpräzisen Gebrauchs eines Terminus, der eine exakt definierbare Bedeutung hat, wollen wir den Begriff des ‚Stellenwertes' anführen. *Habermas* gebraucht das Wort öfters entweder ohne nähere Qualifikation, oder er spricht etwa vom wissenschaftspolitischen, historischen und vom logischen Stellenwert. Der Begriff des logischen Stellenwerts ist vom Autor dieser Besprechung 1958 in die Strukturtheorie der Logik eingeführt worden[17]). Er setzt mehrwertige Logik voraus. Im Bereich der zweiwertigen Logik ist er sinnlos. Aber *Habermas* nimmt nirgends explizit auf Mehrwertigkeit Bezug, und auch implizit läßt sich nirgends annehmen, daß mehrwertige Überlegungen seine Gedankengänge beeinflußt haben. Im Gegenteil: Seine Bemerkungen über Meta-Theorie schließen allen Bezug auf Mehrwertigkeit ausdrücklich aus. Selbstverständlich kann man mit diesem Terminus, wenn er mit beliebigen Adjektiven wie ‚wissenschaftspolitisch' oder auch solchen, die *Habermas nicht* gebraucht, ‚natürlich', ‚juristisch' oder ‚spirituell', verbunden wird, irgendwelche vagen Vorstellungen verbinden. Aber solche Vorstellungen und solche Anwendungen des Terminus sind wissenschaftlich wertlos.

Überdies ist bei der Anwendung des Terminus ‚Stellenwert' auch innerhalb der Logik, wo er in Analogie mit der mathematischen Betrachtungsweise eine genau definierbare Rolle spielt, große Vorsicht geboten, weil er ein Komplementär-Begriff ist. Das Komplement dazu ist heute auch genauer Formulierung zugänglich. Allerdings ist darüber bisher noch nichts in der logischen Literatur veröffentlicht worden.

---

[16]) Gotthard Günther: „*Information, Communication and Many-Valued Logic*", in: Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofia (Mexiko), Vol. V, S. 113 bis 157, Universidad Nacional Autonoma de Mexico (1964).

[17]) Gotthard Günther: „*Die aristotelische Logik des Seins und die nicht-aristotelische Logik der Reflexion*", in: Ztschr. f. Philos. Forschung, XII, S. 360—407 (1958).

Der Gebrauch des Terminus ist ein Symptom der heute noch sehr nachlässigen Begriffsbildung in den nicht-naturwissenschaftlichen Disziplinen und eines leichtsinnigen Vertrauens, daß die Probleme auch so lösbar sind. Das Resultat ist eine unübersehbare Anarchie der Meinungen, von der die jedenfalls fleißige Arbeit *Habermas'* ein eindrucksvolles Bild gibt. *Habermas* steht in einer ehrwürdigen, aber unwiderruflich dem Verfall preisgegebenen Tradition, die nur dort ihr Leben fristet, wo sie mit längst veralteten Denkweisen arbeiten kann, und die speziell in den Geisteswissenschaften in einer vagen, mystischen Tiefe schwelgt. Nirgends findet sich in seiner Arbeit ein Hinweis darauf, daß eine Theorie der „motivierten" Handlung im Gegensatz zu einer Theorie des „determinierten" Ereignisses überhaupt noch nicht existiert und daß es deshalb voreilig ist, schon von einer „Methodologie allgemeiner Theorien des sozialen Handelns" zu sprechen. Was wir gegenwärtig besitzen und wovon alle Diskussion ausgeht, sind nebelhafte Vorstellungen von Handlungen, mit denen sich bei verschiedenen Gelehrten die unterschiedlichsten Assoziationen verbinden. Aber die *Vorstellung* einer Sache ist, wie *Hegel* bemerkt, noch lange nicht ihr *Begriff*. Die heute in der Grundlagentheorie der Sozial- oder Handlungs-Wissenschaften geübten Denkmethoden tun ihr Bestes, diesen Mangel zu verdecken. Derselbe drängt sich aber ganz unbarmherzig in den Vordergrund, wenn in der Komputertheorie die Frage aufgeworfen wird, wie weit in der Maschine der Handlungsmodus des Menschen technisch wiederholbar ist. Eine von Menschen programmierte Maschine handelt selbstverständlich nicht. In ihr laufen durch das Programm determinierte Ereignisse ab. Ob diese Ereignisse Explosionen eines Gases oder „Rechenoperationen" sind, ist dabei völlig gleichgültig. Nun wird der Unterschied von Mensch und Maschine gewöhnlich darin gesehen, daß der Mensch zur Selbstprogrammierung (Freiheit), die Maschine aber nur zur Hetero-Programmierung fähig ist. Es hat sich aber gezeigt, daß diese Unterscheidung hinfällig ist. Die Unterscheidung wäre nur dann legitim, wenn wir präzis in unzweideutigen und finiten Aussagen definieren könnten, was wir unter einem sich selbst programmierenden System verstehen. Wären wir fähig, eine solche Definition zu leisten, dann ließe sich, wie *W. Pitts* und *W. S. McCulloch* nachgewiesen haben[18]), eine sich selbst programmierende (handelnde) Maschine konstruieren. Die gegenwärtige Unmöglichkeit solcher Maschine ist der beste Beweis, daß wir zwar viel darüber reden, was Handlung ist, daß uns vorläufig aber noch eine *exakte* Theorie fehlt, durch die ein *Begriff* von Handlung entwickelt werden kann. Ansätze zu einer solchen Theorie finden sich freilich schon bei *Fichte* und *Schelling*[19]). Bei diesen Klassikern ist für eine Theorie der Handlung bereits ein Tiefenniveau etabliert, das bei den von *Habermas* diskutierten Autoren weitgehend ignoriert wird, das sich aber heute in den kybernetischen Bewußtseinsanalysen zwangsläufig zur Geltung bringt, weil die Verbindung dieser Analysen mit der Netzwerktheorie eine Schärfe der Begriffsbildung verlangt, die in der heutigen Theorie der sogenannten Handlungs- und Geisteswissenschaften zu einem bedauerlichen Grade abwesend ist.

Die Ablehnung einer Präzisionssprache für diese Wissensgebiete macht sich in der *Habermas*schen Diktion deutlich bemerkbar. Sie beruht auf der an und für sich richtigen Einsicht, daß der Gewinn an Präzision mit einem Verlust an philosophi-

[18]) W. S. McCulloch and W. Pitts: *„A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity"*, in: Bull. Mathem. Biophysics, 5 (1943).

[19]) Siehe dazu Schelskys Aufsatz über *Schelling* in: G. Günther und H. Schelsky: Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewußtseins, Hirzel, Leipzig (1937).

scher Tiefe bezahlt wird. Aber dieser Verlust ist ein vorläufiger; unter jeder an die Oberfläche gestiegenen Tiefe, die man zu verlieren gewillt war, tun sich größere Tiefen auf, die der Intuition bisher unerreichbar waren. Denn, wie es in der Vorrede zur „*Phänomenologie des Geistes*" heißt: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut."

* * *

Die obigen Betrachtungen sollten nicht ohne einen nachträglichen Hinweis abgeschlossen werden. Was auf den vorangehenden Seiten dargestellt worden ist, mag leicht den Eindruck erwecken, daß die heute gängigen Denkweisen in der Sozialtheorie und den Geisteswissenschaften von dem einseitigen und engen Standpunkt eines fachwissenschaftlichen Spezialisten aus kritisiert worden sind. Nun ist es allerdings wahr, daß die Kybernetik ursprünglich aus einer sehr begrenzten Spezialproblematik entstanden ist und der allgemeinen Öffentlichkeit hauptsächlich im Gewande einer neuartigen Maschinentheorie erscheint. Als solche wird sie dann ganz ausschließlich der angewandten Naturwissenschaft zugewiesen.

Aber nichts ist falscher als dieser erste Eindruck, den der Außenstehende bei flüchtiger Betrachtung von diesen neuartigen Bemühungen erhält. Aus einer Anzahl grundsätzlicher Arbeiten von *W. S. McCulloch, W. Ross Ashby, H. von Foerster* und *D. MacKay* — nicht zu vergessen das erste Kapitel über „*Newtonian and Bergsonian Time*" in *Wieners „Cybernetics"* — geht unwiderleglich hervor, daß das Auftreten der Kybernetik einen neuen, transklassischen Wissenschaftsbegriff inauguriert. Die Kybernetik ist in ihren letzten Konsequenzen universale Systemtheorie, wobei nicht nur von physikalischen Spezialsystemen, sondern in noch größerem Maße von philosophischen Systemen die Rede ist. Bisher ist das völlig nur in Rußland begriffen worden, wo einige Autoren so weit gegangen sind, die Kybernetik mit Marxismus und dialektischem Materialismus zu identifizieren. Diese Auffassung beginnt sich langsam auch in den Vereinigten Staaten durchzusetzen, und zwar in der Form, daß man einzusehen beginnt, daß die Kybernetik im Begriff ist, einen neuen Wissenschaftsbegriff zu liefern, in dem die klassische Konzeption von Wissen überhaupt endgültig überholt ist.

Aus diesem Grunde ist die obige Kritik an der gegenwärtigen Wissenschaftslage, die an dem Beispiel von *Habermas* exemplifiziert wurde, trotz der Verwendung von spezialwissenschaftlichem Material nicht vom Blickpunkt einer Einzelwissenschaft her geschrieben. Sie setzt vielmehr einen neuen allgemeinen Begriff von Metaphysik und wissenschaftlichem Denken überhaupt voraus. Eine abgelebte Metaphysik wird aber nicht durch neue metaphysische Argumente widerlegt, sondern durch den Aufweis empirischer einzelwissenschaftlicher Daten, die in den bis dato ausgespannten transzendentalen Rahmen des Denkens nicht eingehen wollen.

Zur Grammatik sprachlichen und nichtsprachlichen Handelns

Sprachphilosophische Bemerkungen zur soziologischen Handlungstheorie von Jürgen Habermas

Von Siegfried J. Schmidt

1. Vorbemerkungen

Es wäre müßig, *Habermas* vorzuwerfen, was man jeder allgemeinen Übernahme von Argumentationsketten aus anderen Disziplinen vorwerfen kann: die summarische Darstellung, die Einzelprobleme verkürzt oder verbiegt, die fachspezifische oder werkindividuelle Einzelheiten und Eigenheiten überspielt (etwa die Unterschiede des Grammatikbegriffs bei *Wittgenstein* und *Chomsky*; die undifferenzierte Behandlung der sogenannten linguistischen Philosophie[1]); die oberflächliche Behandlung des Regelbegriffs; auch die weitgehende Gleichsetzung von Linguistik und Sprachphilosophie). Alles das wäre, ginge es nur darum, Unrichtigkeiten aufzuzeigen, in extenso zu entwickeln, führte aber in der von *Habermas* behandelten Sachproblematik kaum weiter. Sinnvoller auch als eine Neuauflage der Auseinandersetzung *Albert—Habermas* scheint mir hier zu sein, die von *Habermas* energisch betriebene Rezeption sprachphilosophischer Argumentationen in die Soziologie, die in Deutschland ohnehin spät genug kommt, zu unterstreichen und zu diesem Thema einige Erläuterungen aus der Sicht des Linguisten und Sprachphilosophen beizutragen. Nötige Korrekturen an den sprachbezüglichen Aussagen *Habermas'* können dann im Rahmen dieses Themas sinnvoller vorgenommen werden.

2. Explikation gemeinsamer Forschungsgesichtspunkte in Soziologie und Sprachphilosophie

Grundsätzlich akzeptiert *Habermas* die Entwicklung der Erkenntnistheorie seit dem späten 19. Jahrhundert[2]), die dahin geht, Grundfragen der Erkenntnis nicht mehr in der „Dimension einer Bewußtseinskritik", sondern in der „Dimension einer transzendentalen Kritik der Sprache"[3]) zu diskutieren. Damit ist — historisch gesehen — *Herder* gegen *Kant* zu seinem Recht gekommen; und auf dieser Ebene sollte nun allerdings auch in weiten Bereichen der deutschen Soziologie die *Hegel*sche Denkungsart re-interpretiert werden (was offensichtlich auch bei *Habermas* nur in eingeschränktem Maße geschieht). Systematisch gesehen, haben Soziologie und linguistische Sprachphilosophie damit eine gemeinsame Ebene der Forschungsarbeit bezogen, die auch zu einer gemeinsamen Sprache führen sollte.

Einer solchermaßen sprachorientierten Erkenntnistheorie nun wird, das ist seit *Wittgensteins „Blue and Brown Books"*, den *„Philosophischen Bemerkungen"* und *„Philosophischen Untersuchungen"* einerseits, sowie seit den Arbeiten von *Malinowski, Gardiner, Sapir* und vor allem *Pike* und *Hartmann*[3a]) andererseits manifest, die Dimension der sozialen Handlung mehr und mehr zum deutlich gestellten Problem; sei es als Erweiterung der Fundierung der Linguistik durch anthro-

[1]) Vgl. S. J. Schmidt: *„Die Philosophie des Philosophierens. Was ist analytische Philosophie?"*, WDR, III. Programm, 8. 1. 1968.

[2]) Vgl. S. J. Schmidt: *Sprache und Denken als sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein*, s'-Gravenhage 1968.

[3]) Jürgen Habermas: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Philosophische Rundschau, Beiheft 5, 1967, S. 8; vgl. auch S. 24.

pologische und soziologische Aspekte *(P. Hartmann)*, sei es in direkter Thematisierung des Handlungsbegriffs *(Pike)*. Hinzu kommen die amerikanischen Schulen der an *Whorf* anschließenden Sozio- und Anthropolinguistik[3b]), die eine direkte Kooperation von Soziologie und Linguistik entwickelt haben.

2.1

Diese Entwicklung, die *Habermas* exemplarisch bei *Wittgenstein* nachzeichnet, wird im Rahmen der *Habermas*schen Untersuchung nun also auch in Deutschland direkt an die soziologieinterne Diskussion angeschlossen, ohne daß *Habermas* allerdings bei seinem Überblick schon ausreichende Gründe dafür angäbe, die allen Einwänden standhalten könnten.

Habermas bestimmt, im Anschluß an seine *Max-Weber*-Interpretation, soziales Handeln als solches, dem das Charakteristikum der *Verständlichkeit* wesentlich zukommt. „Soziales Handeln", so heißt es wörtlich, „gehört zur Klasse der intentionalen Handlungen, die wir durch Nachvollziehen ihres Sinnes auffassen."[4]) Auf dieser Grundlage eröffnet sich allerdings eine interdisziplinäre Gemeinsamkeit der Argumentation. Denn eben diese Kennzeichnung kommt auch der Sprache insgesamt wesentlich zu. So heißt es exemplarisch knapp bei *Wittgenstein:* „Wenn man das Element der Intention aus der Sprache entfernt, so bricht damit ihre ganze Funktion zusammen."[5]) Intentionalität, im doppelten Sinne (a) der Sach- oder Korrelatbezüglichkeit und (b) der Intentions- oder Interessenverwirklichung, ist die Existenzgrundlage und -berechtigung der Sprache insgesamt. Nur wenn sie diese zu leisten erlaubt, kann Sprache als zentrale soziale Praxis bestehen; nur weil sie dies leistet, konstituiert sie Gesellschaft als Handlungsgemeinschaft in Form einer Kommunikationsgemeinschaft.

Das Verhältnis zwischen Einzelnem und Gesellschaft läßt sich auf dieser Basis so bestimmen: Ähnlich wie man den Rahmen einer Gesellschaft als fundierend für die soziale Handlungsmöglichkeit des Individuums in ihr ansehen kann, läßt sich Sprache betrachten als Rahmen für sprachliche, spezifisch intentionale (Satz-)-Handlungen, d. h. semantisch relevante Syntagierungsverfahren. „Nur in einer Sprache kann ich etwas mit etwas meinen."[6]) Entsprechend: Nur in einer Gesellschaft kann ich sozial relevant handeln. Beide Arten von Handlungsrahmen (Sprache und Gesellschaft) sind in ihrer Existenz und ihren Funktionen gebunden an die Existenz und die Kooperationsbereitschaft der sie tragenden Individuen, deren Handlungsvollzüge sie ihrerseits durch sozialen common sense bzw. durch Rekurrenz der Redeweisen stabilisieren.

Beide Arten von Handlungsrahmen sind zum zweiten, so kann vorgreifend gesagt werden, durch Regeln und Normen strukturierte *Handlungsleitsysteme*, die bedeutungs- bzw. sinnvolles Handeln überhaupt erst ermöglichen und im einzelnen konstituieren (cf. *2.53*).

[3a]) L. Wittgenstein: *Schriften I*, Frankfurt 1960; ders.: *Schriften II*, Frankfurt 1964; B. Malinowski: *„The problem of meaning in primitive languages."* Suppl. I zu Ogden und Richards: The meaning of meaning, 1923 (10. Aufl. London 1960); A. Gardiner: *The theory of speech and language*, 1932 (2. Aufl. Oxford 1960); E. Sapir: *Die Sprache*, München 1961 (dt. Ausgabe, übers. v. P. Homberger); K. L. Pike: *Language*, Bd. I—III, Glendale, Cal., 1954—1960; P. Hartmann: *Syntax und Bedeutung*, Assen 1964.

[3b]) Vgl. H. Hoijer (Hrsg.): *Language in culture*, Chikago 1954.

[4]) J. Habermas, a. a. O., S. 13.

[5]) L. Wittgenstein: *Philosophische Bemerkungen*, § 20.

[6]) L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, S. 308.

2.2

Versuchen wir nun, diese sehr allgemeinen Bemerkungen näher zu erläutern; dabei sehen wir ab von der Genese von Sprache und Gesellschaft und beschränken uns auf eine synchron gelegte Untersuchungsebene.

Jeder Mensch wird in einen existenz- und sinnkonstitutiven Rahmen hineingeboren und durch Lehr- und Lernprozesse in die sprachlichen und nichtsprachlichen Handlungsformen eingeführt. Sinnvolles Handeln, auf welcher Ebene auch immer, setzt, wie gesagt, einen sinn- bzw. verstehens*fundierenden* Rahmen voraus, d. h. genauer: allgemein akzeptierte und von allen ohne große Abweichungen realisierte Handlungsschemata und -normen. Nimmt man (cf. *2.3*) zur Beschreibung dieses Zusammenhangs linguistische Kategorien zu Hilfe, so läßt sich dieser Befund so übersetzen: Jedes sinnvolle Handeln setzt ein für alle so Handelnden verpflichtendes Schema möglicher Handlungssorten und -interpretationen voraus, das hier für sprachliches und nichtsprachliches Handeln gleicherweise *Grammatik* heißen soll.

Grammatik umfaßt das Gesamt der Regeln und Transformationen, die bei entsprechender Anwendung sinnvolles/verstehbares Handeln ermöglichen, da alle Handlungspartner diese Regeln schon früh in ihrem Leben internalisiert haben und durch Vergleich mit ihnen die Richtigkeit eines Handelns beurteilen. Die Grammatik bildet m. a. W. die Rekurrenzebene[7]) der Handlungsweisen innerhalb einer darauf verpflichteten Gesellschaft; Grammatik (worunter hier in erster Linie die Syntax zu verstehen ist) ist ein Operationsschema, ein verbindliches Schema zur Komplexion von Elementen, d. h. zur Bildung mehrheitlicher Verhalte.

Die komplizierbaren Elemente sind für die Sprache gesammelt im jeweiligen Lexikon, dessen Einheiten (Lexeme) unter erkenntnistheoretischem Aspekt als fixierte Überschriften über Teilverfahren der Wirklichkeitsgliederung (psychologisch gesprochen: Kognitiver Konstantisierungsprozesse[7a]) und Wirklichkeitsbewertung angesehen werden müssen (cf. ... 51). Analog wäre zu untersuchen, was am geeignetsten im Bereich nichtsprachlichen Handelns hierher zu rechnen wäre. Diese Frage soll in einem Exkurs wenigstens andeutend untersucht werden, und zwar im Anschluß an Untersuchungen von *J. Frese*[7b]) und *Pike*[7c]).

2.3 Ansätze zu einer einheitlichen Beschreibung von Sprache und Handlung

Während *Pike* Sprechen und Handeln als Formen über einer gemeinsamen Grundstruktur auffaßt, unternimmt *Frese* den Versuch, Sprechen „als Modell zur Rekonstruktion auch des nichtsprachlichen Handelns zu benutzen"[8]). Dieser Versuch setzt natürlich eine Beschreibung von Sprechen und Handeln voraus, die eine gemeinsame Interpretation erlaubt.

(a) *Frese* untersucht zunächst zwei Handlungsbegriffe: den an der Aneignungssphäre und den am Modell des Tausches orientierten[9]). Ersterer begreift Hand-

[7]) Vgl. P. Hartmann: *„Text, Texte, Klassen von Texten"*, in: BOGAWUS, 1. Jg., H. 2, Münster 1964, S. 15—25.

[7a]) Vgl. H. Hörmann: *Psychologie der Sprache*, Berlin-Heidelberg-New York 1967, und E. H. Lenneberg: *Biological foundations of language*, New York-London-Sidney 1967.

[7b]) J. Frese: *„Sprechen als Metapher für Handeln"*, in: H.-G. Gadamer (Hrsg.): Das Problem der Sprache (8. Dt. Kongr. f. Philosophie, Heidelberg 1966), München 1967, S. 45—55.

[7c]) A. a. O.

[8]) A. a. O., S. 48.

[9]) A. a. O., S. 49.

lung als „Formierung einer dinglich vorgestellten Situation", letzterer Handlung als „Austausch von Situationselementen nach Regeln". Beide Begriffe beziehen sich auf die ökonomische Sphäre, erklären aber nicht „die Gesetze der Reihung von Handlungen nach typisierten Verlaufsmustern"[10]), wie sie im sprachlichen, ‚geistigen', religiösen Bereich u. a. m. vorkommen.

(b) Sprache beschreibt *Frese* für den hier angesprochenen Fragenbereich so, daß er den Satz auffaßt als Fortsetzung oder Antwort auf das zwischen Sprechern Gesprochene. Textstellen lassen sich demnach auffassen als Ensemble der Möglichkeiten, in Entsprechung zum Kontext eine Rede fortzusetzen. „Das subjektive Bild, das der Sprechende je von der Textstelle hat, an der er gerade steht, kann mit dem von ihm ‚Gemeinten' identifiziert werden, die Erwartungen und Ansprüche der Mithörenden und Mitsprechenden gegenüber seinem Sprechen als der an jeder Stelle abfragbare objektive ‚Sinn' der Textstelle für die Mitsprechenden."[11])

Aufgrund dieser Bestimmung stellt *Frese* für eine einheitliche Beschreibungstheorie folgende Liste von Parallelbegriffen auf:

Handeln — Sprechen
Handlung — Satz
Geschehenes — Gesprochenes
Situation — Textstelle
Situationstyp — Texttyp, Figur, Topos
Interesse — Intention
Zweck — Sinn[12])

Eine parallele Behandlung von Sprechen und Handeln bietet nach *Frese* den Vorteil, daß die Soziologie gleichsam zu einer „Interlinearversion eines Gesamttextes sozialen Handelns"[13]) würde, daß soziologische Beschreibungen direkt an Handlungen angeschlossen werden könnten. Da nach *Frese* in Sprach- und Sozialwissenschaften faktisch immer vorausgesetzt wird, daß soziales Handeln „vollständig erzählbar ist", „daß Verbales und Handeln in dieser Hinsicht *eine* Struktur haben"[14]), folgert *Frese*, daß das Rationale im Sozialen daher erkennbar ist, weil es Sprachliches und Nichtsprachliches umfaßt. „Verstehen als die Überwindung der Fremdheit des Anderen durch seine Einbeziehung in Text oder Institution ist das umgreifende ‚Soziale'."[15])

Zur Frage der Parallelisierung von Elementen beider Untersuchungsebenen bietet *Frese* folgende Auskunft: Faßt man Satz und Handlung unter den Begriff Akt, so ist der Sinn eines Aktes die „Mannigfaltigkeit der Anschließbarkeit" anderer Akte, die er eröffnet, m. a. W. der Bezug des Aktes auf andere Systemstellen, in denen er eine Funktion erfüllen kann. Sprache erscheint in dieser Perspektive als „Hierarchie von kontinuierlich sich öffnenden und sich erfüllenden Laut-, Wort-, Satz- und Textfunktionen"[16]). Gesellschaft erscheint als „das bewußt rekurrent Geschehene und zugleich als das als Mögliches erwartete durchschnittliche Geschehende. Das Gefüge der Regelmäßigkeiten und Normen für die

[10]) A. a. O., S. 48.
[11]) A. a. O., S. 49.
[12]) A. a. O.
[13]) A. a. O., S. 50.
[14]) A. a. O.
[15]) A. a. O.
[16]) A. a. O., S. 51.

Reihenbildung im Geschehen durch Funktionalisierung ist die ‚Struktur' des Systems, seine ‚Syntax'."[17]) Der Sinn eines Satzes als Sprachhandlung und der Sinn einer Handlung lassen sich analog definieren als Ensemble von Fortsetzungsmöglichkeiten bzw. Anschließbarkeiten im jeweiligen Kontext.

Das Analogon zum Begriff des Kontextes auf der Sprachseite ist der Begriff der Gruppe auf der Handlungsseite. „So wie der Satz sich zum Kontext als Sinn-Erfüllung einer bestimmten Fortsetzungsmöglichkeit verhält, so verhält sich die *Sprachhandlung* als *Zugehörigkeitsvollzug* zur *Gruppe*."[18]) Betrachtet man Sprachhandeln auf seine Bezugsräume hin (Kontext; im Gesprochenen Intendiertes; Gruppe), so läßt sich zusammenfassen: „Sprache, Welt und Gesellschaft; Sprechen, Handeln, Wahrnehmen, Vergegenwärtigen und Zugehören (Sich-Anschließen) verschmelzen in sachhaltigen gruppenbezogenen Sprachhandlungen zu einer Gesamtleistung."[19])

2.31

Pike fordert — ausgehend von der Hypothese „language as behavior" — „a unified theory, a unified set of terms, and a unified methodology which can start from any kind of complex human activity, with various sub-types of activity included, and analyze it without sharp theoretical or methodological discontinuities"[20]).

Beispiele dafür, daß und wie sprachliche und nichtsprachliche Handlungen in einzelnen Situationen verbunden sind, dienen ihm als erste Hinweise auf eine geschlossene Handlungstheorie, die beide Sorten von Handlungen als Realisierungen einer ursprünglichen Handlungsmatrix begreift. Am Beispiel sozial normierter Handlungsmuster (Grüßen, Gottesdienst, Frühstücken etc.) demonstriert *Pike*, daß und wie sprachliche und nichtsprachliche Handlungselemente an einer gleichen Funktionsstelle („functional slot") einander substituiert werden können. Aufgrund dieser Beobachtung vermutet *Pike*, daß sprachliche und nichtsprachliche Aktivitäten nicht darum funktionsgleich sind, weil die eine Aktivität gegen die andere ausgetauscht werden kann, sondern weil beide zu einer gemeinsamen Schicht von Funktionstypen gehören, deren funktionale Leerstellen durch verschiedene Klassen von Variablen gedeckt werden könnnen („filler classes"): „The implications go much deeper, pointing the way toward a unified theory of structure for all types of human behavior, in each of which there are crucial functional spots filled by their corresponding classes of activities."[21])

Pike entwirft nun ein außerordentlich detailliertes System gemeinsamer Beschreibungsbegriffe auf allen Ebenen der linguistischen Analyse, die er als soziale Phänomene (S-Phänomene) auf die soziale Seite zu übertragen versucht. Er geht aus von den Grundeinheiten „uttereme" bzw. „behavioreme" und analysiert S-Phoneme, S-Morpheme, S-Tagmeme und S-Syntagmeme[22]). Zur S-Semantik gehören alle handlungsformierenden und das Selbstverständnis bestimmenden Faktoren (Orientierungen, Normen, Entwürfe kognitiver, ethischer, rechtlicher Art) und alle Verhaltensmuster („patterns of behavior").

[17]) A. a. O.
[18]) A. a. O., S. 52.
[19]) A. a. O., S. 53.
[20]) K. L. Pike, a. a. O., Bd. I, 1,1.
[21]) A. a. O., Bd. I, 1,3.
[22]) A. a. O., Bd. III, 17.

Pikes Theorie kann hier nur ganz kurz angedeutet werden. Zum Abschluß wollen wir einige bei *Frese* noch nicht berücksichtigte Parallelbegriffe bei *Pike* ansehen, um besser erkennen zu können, in welcher Richtung solche einheitlichen Beschreibungen etwa gestaltet werden könnten. *Pike* unterscheidet:

lexikalische und phonetische Elemente — Verwandtschaftselemente und zufällige Verbindungen (z. B. Fußballteam)
Morphem — kleine, zweckvolle Gruppen in einer Gesellschaft
Wort, Satz — Gruppenverbindungen
Silbe — Familiengruppe, etc.

2.4

Wir wollen nun versuchen, diese Anregungen an die *Habermas*schen Untersuchungen und unsere bisherigen Überlegungen anzuschließen und sie weiterzuführen. Dabei scheinen mir folgende Fragen die wichtigsten zu sein: (1) Auf welcher Ebene hängen sprachliches und nichtsprachliches Handeln zusammen?, (2) Welche Grundlegung haben beide? (3) Wie stellt sich nach Beantwortung dieser Frage das Problem des Verstehens — bzw. der Bedeutung — dar?, (4) Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesen Antworten für eine verstehende Soziologie, wie sie *Habermas* fordert?

2.41 (zu Frage 1 und 2)

Der Versuch, Sprechen und Handeln aus einer gemeinsamen Perspektive zu sehen, wird erst dann folgenreich, wenn es nicht nur darum geht, prima vista handlungsbezogene Sprechfunktionen (Kontaktherstellung, formelhaftes Grüßen, etc.) zu erläutern, sondern wenn die erkenntnispraktische Leistung der Sprache aus der Perspektive sozialen Handelns erklärt werden soll, das heißt, wenn die Bedeutungsfrage zu lösen ist, in der Antwort verlangt wird auf die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Denken.

Der erste Versuch dieser Erklärung, wie ihn der klassische und der modifizierte Behaviorismus mit seinem Reiz-Reaktions-Modell, d. h. auf der Ebene verhaltensprotokollierender Sätze, unternommen hatte *(Ch. Morris)*, war an dieser Aufgabe gescheitert, und zwar aus einem Grunde, den *Habermas* zutreffend so zusammenfaßt: „Der Bedeutungsgehalt von Symbolen ist durch Verhaltens*erwartungen* und nicht durch Verhaltens*weisen* selbst definiert. Deshalb läßt sich die Verwendung von Symbolen nicht auf bloßes Verhalten zurückführen."[23])

Wittgenstein entwarf in seinem Spätwerk ein operationales Bedeutungsmodell, in dem Bedeutung und Gebrauch, Rolle und Instrument als hochkorrelierte Begriffe expliziert wurden. Indem *Wittgenstein* den Gebrauch, d. h. die regelmäßige, durch Regeln gesteuerte Verwendung eines Ausdrucks und dessen Bedeutung in einen explikativ gemeinten Zusammenhang brachte, wobei er vor allem Verwendungssituation und Kontext als bedeutungskonstitutive Faktoren mitberücksichtigte, rückte er entschieden von allen Zeichentheorien der Sprache und allen Referent-Theorien von Gegenstand-Bedeutung-Ausdruck ab. Im Rahmen dieser Theorie wird die Bedeutung eines Ausdrucks nicht mehr als irgendeine Entität erfragbar; Bedeutung erscheint nicht mehr als fixes Korrelat eines Ausdrucks, sondern als Resultat eines kommunikativ erfolgreichen Symbolverhaltens in einer semantischen Situation. Bedeutung wird grundsätzlich als informationswertiges, hand-

[23]) J. Habermas, a. a. O., S. 23.

lungsabhängiges und handlungsbestimmendes Resultat einer regel-gerechten Verwendung (bzw. Interpretation) von Symbolen in einer Kommunikationssituation von Texten in „Geschichten" *(W. Schapp)*[23a]) gesehen.

2.42

Wie *Fodor* und *Katz*[23b]) zu Recht betont haben, liegt mit *Wittgensteins* Untersuchungen eigentlich keine Gebrauchs*theorie* der Bedeutung vor, sondern nur die allgemeine Empfehlung, Bedeutungsfragen als handlungspraktische zu betrachten. Der Hinweis auf Sprachregeln mißlingt nach ihrer Ansicht, solange — wie bei *Wittgenstein* — Form und Inhalt solcher Regeln nicht genau bestimmt werden (können). *Wittgenstein* verweist mit seinem Interesse für Regeln zwar auf die Bedeutsamkeit struktureller Regularitäten in der Sprache, sagt aber nichts darüber aus. Die Untersuchung der Verwendung von Ausdrücken liefert zwar das Material der semantischen Theorie, nicht aber deren Argumente. Eine Gebrauchstheorie der Bedeutung funktioniert nur dann, wenn es in ihr nachzuweisen gelingt, wann zwei Ausdrücke dieselben semantischen Eigenschaften haben, wann sie identisch oder synonym sind, wie Abweichungen von Regelmäßigkeiten getrennt werden können. *Wittgensteins* Modell gibt zum zweiten keine Antwort auf die Frage nach den Bedingungen des Spracherlernens und läßt schließlich das Problem des Verhältnisses von Sprache und Metasprache ungelöst.

In der gegenwärtigen linguistischen Diskussion hat sich die Frage des Spracherwerbs als Zentralfrage herausgeschält. In der Formulierung von *Chomsky* und *Katz* lautet diese Frage: Wie erwirbt das Kind seine „linguistic competence"? M. a. W.: Wie können die komplizierten formalen Schemata der Grammatik internalisiert werden? Genügen dazu Prozesse wie Assoziation, Training, Adaption, Reinforcement etc., oder muß eine biologische Disposition zur Entfaltung solcher „competences" angesetzt werden? Eine Antwort auf diese Frage muß plausibel machen, wie es kommt, daß ein Sprecher in der Lage ist, Sätze zu bilden, die er nie zuvor gehört hat, und Sätze zu verstehen, die er nie zuvor selbst gebildet hat.

Fodor, Katz und *Chomsky* entscheiden sich mit *Lenneberg* für eine an *Leibniz* orientierte rationalistische Lösung, die aus dem Zusammenwirken biologisch-psychologischer Dispositionen mit sprachlichen Erfahrungen (input) die Ausbildung eines „language acquisition device" ansetzt, der die sprachliche Kompetenz begrenzt und fundiert und die beobachtbare „language performance" des „native fluent speaker" erklärt[24]).

Abgesehen von den erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Schwierigkeiten einer derartigen Lösung, können wir in dieser Frage m. E. folgende Modellvorstellung akzeptieren: Aus psychologischen *(Hörmann)* und biologischen *(Lenneberg)* Ergebnissen wird plausibel, daß *Kategorisation* als der fundamentalste Vorgang der Ausbildung von Wahrnehmungsstrukturen angesehen werden muß. Dispositionen zu Gestaltbildung bzw. Konstantisierung/Kategorisierung bestimmen den Aufbau des Wahrnehmungsapparates und der kognitiven Strukturen beim Kind. Ohne diese allgemeine biologisch-psychologische Basis wäre Entwicklung von Sprache beim Kind kaum vorstellbar; ohne daß der Mensch dazu disponiert wäre, etwas als etwas wahrzunehmen, zu kennzeichnen und in Relation

[23a]) W. Schapp: *In Geschichten verstrickt*, Hamburg 1953.
[23b]) J. J. Fodor und J. J. Katz: *„Introduction"*, zu: The structure of language. Readings in the philosophy of language, Englewood Cliffs, N. J., 1964.
[24]) Vgl. J. J. Katz: *The philosophy of language*, New York-London 1966.

mit anderem zu setzen, wäre Produktion und Reproduktion von willkürlichen Handlungen darstellender, expressiver und transformationeller Art nicht möglich.

Sehen wir einmal von allen hier erforderlichen Detailbegründungen ab, läßt sich so formulieren: Sprach- und Bewußtseinsaufbau vollziehen sich in integralen Prozessen, die nicht identisch sind, ohne einander aber nicht in der beobachtbaren Weise realisierbar wären.

Auf dieser Ebene der strukturellen Bedingungen für reproduzierbares Verhalten intentionaler Art scheinen mir nun Sprache und Handlung zusammenzuhängen. M. a. W.: Sprache und Handlung sind zwei unterscheidbare, im Verlauf unterscheidbarer, aber komplementär aufeinander bezogener Entwicklungen ausdifferenzierte Epiphänomene über einer gemeinsamen Operationsstruktur willkürlicher sozialer Handlungen, die sich als erfahrungsstipulierte Realisierung eines dispositionell angelegten, neuronal kodierten Handlungsschemas verwirklicht.

Produktion und Reproduktion von Elementkomplexen (qua Integrale oder ‚Gestalten') nach Regeln zu einem Zweck ist demnach die identische Struktur intentionaler sprachlicher und nichtsprachlicher Handlungen beim Menschen.

Dabei kommt der Sprache als reflexiv gebrauchbarem Paradigma bedeutungsvoller Handlungen zumindest erkenntnistheoretisch ein Primat zu, da sie als einzige Handlungsform über eine so explizierbare und stabile Prozeßgrammatik verfügt, daß diese gleich zum Aufbau reflexiver Handlungen verwendet werden kann, d. h. eine Metatheorie aus sich entlassen kann, bzw. die „Bedingungen der Möglichkeit ihrer Interpretation" einschließt[25]).

Aus diesem Grunde scheint es erkenntnispraktisch sinnvoll zu sein, nichtsprachliches intentionales Handeln am Leitfaden des Sprachhandelns zu erläutern, mit dem es auf der Ebene der Fundierung strukturverwandt (wenn nicht identisch) ist. Einen Ansatz zur methodologischen Umsetzung dieser Einsicht in die Sozialwissenschaften reflektiert auch *Habermas*, wenn er ausführt: „Sprachverstehen verweist auf Handelnkönnen, wobei freilich dieses kommunikative Handeln selber an symbolisierte Verhaltenserwartungen geknüpft ist: Sprache und Handeln sind Momente desselben Sprachspielmodells."[26])

Berücksichtigt man weiterhin, daß soziale Handlungsvollzüge durchsetzt sind mit Sprechen und daß beide Handlungssorten sich im Rahmen eines fundamentalen Handlungsschemas vollziehen, innerhalb dessen man zum Zweck einer Intentionsverwirklichung weitestgehend von einem Handlungsmedium in das andere ‚umsteigen' oder beide komplementär anwenden kann, so ergibt sich ein weiteres starkes Argument für eine strukturell gleiche Deskription dieser Agierensweisen. *Habermas* scheint das durchaus zu realisieren, wenn er feststellt: „Soziales Handeln ist zunächst ein traditionsvermitteltes Zusammenspiel in umgangssprachlicher Kommunikation, das Antworten auf praktische Fragen verlangt."[27]) Zustimmend zitiert *Habermas* auch *G. H. Mead*, der gezeigt habe, „wie sich soziales Handeln unter Bedingungen sprachlicher Kommunikation erst bilden kann". Auch die methodologische Umsetzung dieser Einsicht wird angedeutet, wenn *Habermas* betont, daß das System der Erfahrung, in dem intentionale Handlungen als Daten zugänglich sind, die sprachliche Kommunikation ist[28]).

[25]) J. Habermas, a. a. O., S. 153; vgl. auch S. 149 f.
[26]) A. a. O., S. 138.
[27]) A. a. O., S. 23.
[28]) A. a. O., S. 59.

Die theoretische Entwicklung dieses Ansatzes kann hier nicht ausgeführt werden. Wir kehren vielmehr zu der Frage zurück, wie sich auf dem Boden dieser Voraussetzungen die Bedeutungsfrage stellt, die wir als zentral angesehen hatten.

2.5 (zu Frage 3)

Nimmt man die Einschätzung der Sprache als Paradigma bedeutungskonstitutiver Handlungsweisen ernst und gesteht zu, daß soziales Handeln strukturanaloges sinnvolles Handeln ist, so muß die Frage diskutiert werden, ob die sprachphilosophische und linguistische Bedeutungslehre Konsequenzen und Hinweise für die verstehenden Sozialwissenschaften enthält. Um diese Frage zu entscheiden, muß zunächst kurz entwickelt werden, wie Bedeutung und Begriff sprachphilosophisch erläutert werden können.

2.51 Begriff und Bedeutung

Seit *Hjelmslev*, intensiver dann bei *Chomsky*, *Fodor*, *Katz* und *Bierwisch* wird das Verfahren der Prager Schule, Phoneme als Bündel von Merkmalen sekundär einzuführen, auch bei der Erforschung der Inhaltsebene der Sprache (Semantik) angewandt. Die semantische Analyse versucht, Inhaltsfiguren oder semantische Merkmale („semantic markers") zu eruieren, die analytisch-hypothetisch in die Theorie eingeführt werden.

Solche semantischen Merkmale sind nach Ansicht der Generativen Grammatik nicht in der Oberflächenstruktur des Wortes nachzuweisen, sondern werden postuliert für eine tiefengrammatische Sprachschicht[29]). Den Status der semantischen Merkmale (im Folgenden abgekürzt als: s. m.) bestimmt *Bierwisch*[30]) so, daß diese nicht unmittelbar Eigenschaften der Umwelt repräsentieren, sondern eher aufzufassen sind als Ausdruck der Unterscheidungen, „zu denen der Mensch im Hinblick auf seine Umwelt gelangen kann aufgrund seiner Sinnesorgane, seines Nervensystems, allgemein: seiner apperzeptiven Konstitution".

S. m. können nach dieser Interpretation also als kategoriewertige, transzendentale Elemente auf der Ebene der sprachlichen Kompetenz gewertet werden, als Kategorien oder Koordinaten von Begriffssystemen[31]), die als lautlich nicht manifestierte Strukturelemente der sprachlichen Gliederung und Charakterisierung der menschlichen Umwelt in der Analyse des Observers angesetzt werden können. Die s. m. sind in einem System geordnet zu denken, das Subsysteme (in Gestalt anschließbarer bzw. oppositiver Kategoriensysteme) und Suprasysteme (in Gestalt „semantischer Kategorien"[32]) aufweist und in sich hierarchisch geordnet sein dürfte.

Wortbegriffe lassen sich in diesem Modell darstellen als in sich hierarchisch gegliederte Komplexionen von s. m., die als transzendentalwertige Grundraster ‚im Innern' der Morpheme (bzw. Lexeme) realisiert werden und die Anwendbarkeit (bzw. Interpretierbarkeit) des Morphems regulieren. Das Begriffswort als Lautwert deckt ein *mobiles* Relationsgefüge von s. m., d. h. es dient als Titel für das

[29]) J. J. Fodor und J. J. Katz: *„The structure of a semantic theory"*, in: Language, Bd. 39 (1963), S. 170—210.

[30]) M. Bierwisch: *„Strukturalismus. Geschichte, Probleme und Methoden"*, in: H. M. Enzensberger (Hrsg.): Kursbuch, Bd. 5, Frankfurt 1966, S. 77—152.

[31]) Vgl. S. J. Schmidt: *„Der Versuch, nicht ‚über unsere Verhältnisse' zu denken"*, in: E. Oldemeyer (Hrsg.): Die Philosophie und die Wissenschaften. Festschrift für S. Moser, Meisenheim 1967, S. 124—144.

[32]) J. J. Katz, a. a. O.

Ergebnis eines Kategorisationsprozesses (cf. 2.2) bzw. (beim Hörer) als Anstoß, einen solchen (durch Erwartbarkeit normierten) Prozeß auszuführen. In isolierter Stellung und Betrachtungsweise kann das Wort als Begriff angesprochen werden. D. h. ‚Begriff' markiert keine Entität, sondern die Art der Verwendung eines Wortes, das — von Eigennamen abgesehen — stets klassenwertig ist bzw. funktioniert. *Ein Begriff ist eine Regel zur Durchführung eines Klassifikationsprozesses.*

Der Aufbau von Begriffen qua Komplexionen von s. m. vollzieht sich gesellschafts- und kulturspezifisch; d. h. die in einer Sprechergemeinschaft typischen Interessen und Intentionen realisieren sich explizit im Aufbau der semantischen Komplexionen. Typisch für den Begriff ist, daß er (von wissenschaftlichen Termini abgesehen) in den Grenzen seiner Anschließbarkeit/Verwendbarkeit indefinit und in diesem Sinne allgemein ist. D. h. eben weil die in einem Lexem realisierte Zusammenstellung von s. m. nicht situationsspezifisch-individuell angelegt ist, kann ein Begriff auf eine offene Klasse von Prädikationsthemen angewendet werden. Erst in der Anwendung, im Anschluß an andere Begriffe, wird ein s. m. des Komplexes dominant gemacht; das Lexem erhält im Anschluß an andere Lexeme eine situationsspezifische *Leistungsbedeutung*, die durch die Filter der semantischen Situation und des Kontextes zur je individuell erfüllten Meinung wird (meinungsindividuelle, situationsspezifische Erwartungserfüllung). Erst im Gebrauch wird der Begriff (qua Lexem) aktualisiert, ‚schließt sich am Korrelat', wird erst jetzt zu einem funktionierenden Instrument der Kommunikation.

2.52

Bedeutung läßt sich nach diesen Voraussetzungen bestimmen als der subjektiv erfüllte, erwartungseinlösende kommunikative Relevanzwert (denotativer, performativer, evokativer Art) der syntaktisch korrekten Verbindung von Wortbegriffen in Sätzen und Texten. Der sprachphilosophische Konzept ‚Bedeutung' markiert demnach den Punkt im Funktionsspektrum der Sprache, wo diese als Vollzug explizit gewordener Intentionalität (Lautäußerung als Repräsentant für . . .) vorliegt im Bereich der Kommunikation, in dem Sprache und Praxis zusammengeschlossen sind[33]). Die subjektive Bedeutungskonstitution ist aber nur darum auch intersubjektiv relevant, weil jeder Sprecher — will er erfolgreich sprechen — auf *den* Rahmen der Anwendungsmöglichkeiten von Begriffen festgelegt ist, die er als Rekurrenz internalisiert hat. Erst eine transzendentale Interpretation des Begriffs liefert das Fundament gebrauchsstabilisierender Normativität, das *Wittgenstein* in seinem rein deskriptiven Modellverfahren der Beschreibung umgangssprachlicher Ausdrücke nicht liefern konnte. Betrachtet man aber die Begriffskonstituenten (s. m.) als regulierende (nicht deterministisch zu sehende!) Perspektivbahnen der Wirklichkeitsbesprechung, Wirklichkeit damit als Erfolgskorrelat sprachlichen Handelns, so erweist sich die tiefengrammatische Dimension als Ort der gemeinsamen Fundierung sprachlicher und nichtsprachlicher Handelnsweisen.

2.53

Die Bedeutungsmöglichkeit eines Sprachelements (Wortes) ist, wie man seit *Locke* weiß, gebunden an seine Vorkommensmöglichkeit als Syntagma in Sätzen, die ihrerseits in konkreten Geschichten ihren Platz haben müssen. Erst im Rahmen der syntaktischen Matrix mit den in ihr festgelegten Funktionsstellen für bedeutungsvolles Vorkommen von Sprachelementen kann bedeutungsvolle Rede reali-

[33]) J. Habermas, a. a. O., S. 123.

siert werden. Jede Funktionsstelle kann durch eine Klasse von Variablen gefüllt werden.

Der Gesichtspunkt, Syntax semantisch zu interpretieren, sie als Sinngebungstechnik aufzufassen, d. h. den Redezweck als syntaktische Kategorie mitzuberücksichtigen und syntaktische Semantik damit an die Pragmatik anzuschließen, ist vor allem von *P. Hartmann*[34]) expliziert worden.

2.531 (zu Frage 4)

Von dieser Basis aus ergeben sich nun direkte Parallelen zur Interpretation sozialen Handelns, wie sie in *2.3* bereits erwähnt worden waren *(Pike, Frese)*. Es liegt nahe, auch die Möglichkeit des Sinnvollseins (bzw. der Interpretierbarkeit) sozialer Handlungsformen so zu bestimmen, daß im Handlungssystem einer Gesellschaft ganz bestimmte Matrizen mit funktionalen Leerstellen aufgebaut worden sind, die erfüllt werden müssen mit Klassen von individuellen Handelnsweisen. Die diachronische Stabilität solcher Matrizen garantiert die Regelmäßigkeit, d. h. die Verstehbarkeit qua Erwartbarkeit von Handlungsweisen in einer Gesellschaft, konstituiert also eine der Sprache analoge Rekurrenzebene interpersonaler Verläßlichkeit, deren Durchbrechen in allen Gesellschaften mit (jeweils nach Wichtigkeit abgestuften) Sanktionen gekoppelt ist.

Der Sinn einer sozialen Rolle etwa definiert sich vermutlich eben dadurch, daß das jeweilige Rollenschema einen „functional slot" bildet, der durch eine (eben dadurch als solche definierte) Klasse individueller Handlungsweisen erfüllt werden kann. Anschließbar formuliert *Frese*: „Der *Sinn* des Systems Akt ist als *Variable* y abhängig von den Einsetzungen in die Argumentstelle x der Funktion. (Die Akt*form* selbst hat dabei gegenüber dem Verstehen die Funktion, anzuzeigen, daß überhaupt Sinnhaftes vorliegt.)"[35]) Damit wäre das Verhältnis von Grammatik und Bedeutungskonstitution für sprachliches und nichtsprachliches Handeln analog definiert und beschreibbar. Der semantische Wert einer Rolle im sozialen Stellengefüge bestimmt sich nach dem jeweiligen Kontext in der sozialen Grammatik. Interpretierbares Verhalten (sinnvolles Handeln jeder Art) bestünde nach diesen Überlegungen darin, daß Handlungselemente nach sozial eingespielten Verlaufsmustern (grammatikgerecht) organisiert (syntagiert) werden, wobei das Verstehen (der Erfolg) einer Handlung immer dann gewährleistet ist, wenn die Partner die an die Handlungsmatrizen geknüpften Bewertungsmaßstäbe (in Form von Erwartungen) kennen und erfüllen. Die Artikulation solcher Erwartungen ist ohne Symbolsprache nur sehr schwer vorstellbar, vor allem wenn es sich um komplizierte Handlungsmuster handelt.

Die Frage, wie es kommt, daß die Individuen einer Gesellschaft auf deren Handlungsnormen dauernd verpflichtet sind (Verbindlichkeit der Grammatik), wird man verschieden beantworten müssen:

(a) Sicher gibt es eine Schicht von Handlungsschemata, die biologisch konditioniert und allgemein-menschlich sind (analog: gewisse universale s. m.).

(b) Daneben gibt es wohl eine Schicht von Handlungsschemata, die — ähnlich wie die Wortbegriffe — durch Rekurrenz eingespielt sind und in der Regel nur dann hinterfragt werden, wenn sich das gesamte soziokulturelle System verschiebt.

(c) Schließlich gibt es Handlungsschemata, die durch ephemere Setzung, unter Gewaltanwendung etwa, eingeführt werden (z. B. Heil-Hitler-Gruß) und die mit dem Zwangssystem verschwinden.

---

[34]) P. Hartmann: *Syntax und Bedeutung.*
[35]) J. Frese: *„Sprechen als Metapher für Handeln"*, S. 51.

2.532

Fassen wir zusammen. Sprache und Handeln hängen vielfältig miteinander zusammen und sollten strukturell analog beschrieben werden; denn:

(a) erst in und mit dem Spracherwerb internalisiert der Mensch ein explizierbares Verfahren grammatikgesteuerten und damit potentiell sinnvollen Kombinierens von Elementen. Dabei dürfte der Sprache eine Art von Fundierungsprimat zukommen (cf. *Habermas*, S. 177: „Es hat einen guten Sinn, Sprache als eine Art Metainstitution aufzufassen, von der alle gesellschaftlichen Institutionen abhängen; denn soziales Handeln konstituiert sich allein in umgangssprachlicher Kommunikation.").

Sprachliches und soziales Handeln ist Handeln unter geltenden Normen[36]).

(b) die Artikulation von Handlungserwartungen, deren Korrektur und Ablösung ist ohne die Kommunikationstechniken der Sprache undenkbar.

(c) der Vollzug von Handeln ist durchsetzt mit handlungssteuernden Momenten, deren erkenntnispraktische Verbindlichkeit allein durch die in einer Sprache vollzogene und in ihr kodifizierte Wirklichkeitsartikulation garantiert ist[37]).

(d) Die Feststellung eines Agierens als Handeln geschieht im Interpretations- bzw. Sinngebungszusammenhang einer Sprachgemeinschaft. Erst im Rahmen des Kommunikationszusammenhangs einer Gesellschaft können Handlungen als soziologische Daten ermittelt werden[38]).

3. Zur Kooperation von Soziologie und Linguistik

Übertragen wir zum Schluß andeutungsweise diese Ergebnisse auf die wissenschaftstheoretische Problematik der Sozialwissenschaften, so ergeben sich folgende Parallelen:

Wie aus der Wissenschaftspraxis der Linguistik klar ersichtlich, richtet sich die wissenschaftliche Beschreibung (Theoriebildung) auf die Bereiche der Syntax und des Lexikons. Beide sind diachronisch gesehen relativ stabil, intersubjektiv und so strukturierbar, daß sie formal-allgemeine Darstellung, Falsifizierung und Prognosenbildung erlauben. Die Dimension der Bedeutung als subjektive Erwartungserfüllung auf der Grundlage intersubjektiv internalisierter Prozeßschemata (syntaktische und tiefengrammatisch-semantische Schemata) scheint nach bisherigen Ergebnissen prinzipiell nicht formalisierbar; ihr kommt innerhalb einer linguistischen Theorie aber auch kaum eine Bedeutung zu.

Fixiert man — wie oben vorgeschlagen — soziale Rollen, Institutionen etc. auf der Ebene des Begriffs, so werden solche *soziologischen* Phänomene so lange wissenschaftlich beschreibbar sein, wie man die Ebene struktureller und funktionaler Deskription nicht verläßt. M. a. W.: Eine Beschreibung relativ zu einem begrifflichen Framework, wie es die analytisch konstatierbaren juristischen, ökonomischen und politischen Fakten eines synchron gelegten Analyseschnitts objektiv abhebbar zur Verfügung stellen, dürfte prinzipiell mit beliebiger Genauigkeit möglich sein. Versucht man aber, hermeneutisch den je individuellen Stellenwert bzw. Wirkungswert solcher sozialen Phänomene im individuellen Leben des Einzelnen wissenschaftlich zu behandeln, so wird dieses Unternehmen ebenso scheitern wie eine Individual- oder Heldengeschichte. Eine solche wird sich notwendig im Netz-

[36]) Vgl. J. Habermas, a. a. O., S. 79.
[37]) Vgl. J. Habermas, a. a. O., S. 115.
[38]) A. a. O., S. 98 und S. 108.

werk hermeneutischer Zirkel rettungslos verfangen, weil sie ihre Forschungsaufgabe falsch gestellt hat.

Die Soziologie könnte vermutlich aus der Wissenschaftstheorie und Wissenschaftspraxis gerade der Linguistik wertvolle Anregungen dafür holen, welche Fragen man — in der Absicht, Wissenschaft zu treiben — an ein soziales Phänomen stellen kann, wie es wohl unbestreitbar paradigmatisch die Sprache ist.

Blickt man von diesen Ergebnissen zurück auf *Habermas'* Ausführungen, so kann man ihm in den meisten grundsätzlichen Analysen und Stellungnahmen zum linguistischen Ansatz soziologischer Forschung Recht geben. Vor allem wäre zu wünschen, daß sich auf der Grundlage seiner Feststellung: „Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal"[39]), eine sprachbewußte und sprachkritische Soziologie aufbauen könnte, die bis heute — darin ist *Habermas* zuzustimmen[40]) — noch ein Desiderat ist.

Allerdings müßte eine solche Soziologie bewußt abrücken von allen hermeneutischen Zirkelspekulationen und sich auf den Bereich des Beschreibbaren, auf den von *Habermas* als ‚objektiv' apostrophierten soziolinguistischen Bereich beschränken.

Habermas' eigene Stellung zu einer solchen Soziologie geht aus seiner Untersuchung nur indirekt hervor; er weist den bisherigen linguistisch-soziologischen Theorien zwar weitgehend zu Recht ihre Fehler und Schwächen nach, ohne aber selbst eine plausiblere Theorie zu präsentieren. Bemerkenswert scheint mir jedoch zu sein, daß mit dieser *Habermas*schen Untersuchung überhaupt in einem breiteren Rahmen linguistische und sprachphilosophische Theorien zur Kenntnis genommen und durchdacht werden, wobei sich für *Habermas* offensichtlich deutlich herausstellt, daß sprachliches und nichtsprachliches Handeln im Verhältnis gegenseitiger Interpretabilität zueinander stehen und Soziologie sowie Linguistik daher — nur zu ihrem eigenen Vorteil! — aufs engste zusammenarbeiten müssen.

---

[39]) A. a. O., S. 179.
[40]) A. a. O., S. 180.

INTERESSE UND OBJEKTIVITÄT

Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M. 1968. Suhrkamp Verlag. 364 S.

In seiner Frankfurter Antrittsvorlesung[1] vom Juni 1965 entwickelte Jürgen Habermas die These, bei allen „Forschungsprozessen" lasse sich ein präzis umschreibbarer Zusammenhang zwischen „logisch-methodologischen Regeln" und „erkenntnisleitenden Interessen" feststellen: natur-

[1] *Erkenntnis und Interesse.* In: *Jürgen Habermas: Technik und Wissenschaft als „Ideologie".* Frankfurt a. M. 1969, S. 146–168.

wissenschaftliches Denken ist vom Interesse bestimmt, mit Hilfe der Technik über die Natur zu verfügen und dadurch erfolgreiches Handeln zu gewährleisten; die historisch-hermeneutischen Wissenschaften sind vom Interesse geleitet, die Intersubjektivität auf Handlung orientierter Verständigung zu garantieren; und „Handlungswissenschaften" – Habermas nennt Ökonomie, Soziologie und Politik – verfolgen als kritische Sozialwissenschaften ein „emanzipatorisches" Interesse, zielen also darauf ab, den Menschen von naturwüchsigem Zwang zu befreien und ihm damit zur Mündigkeit zu verhelfen. Was schließlich die Philosophie betrifft, so verfolgt sie zwei Aufgaben: einerseits deckt sie die eben erwähnten Zusammenhänge zwischen Erkenntnis und Interesse auf und ist insofern eine „kritische Wissenschaftstheorie, die den Fallstricken des Positivismus entgeht"; andererseits ist sie eben dadurch, ähnlich den Handlungswissenschaften, von einem „emanzipatorischen" Interesse geleitet: indem sie etwa begreift, daß die erkenntnisleitenden Interessen bestimmten Medien menschlicher Vergesellschaftung (Arbeit, Sprache, Herrschaft) entspringen und daß deswegen „die Leistungen des transzendentalen Subjekts... ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung haben", leistet Philosophie Emanzipation. „Indem wir der Unüberschreitbarkeit dieser transzendentalen Grenzen möglicher Weltauffassung innewerden, erwirbt sich durch uns ein Stück Natur Autonomie in der Natur."

Diese These wurde im Sinne einer kritischen Überwindung des Positivismus bzw. des positivistischen Selbstverständnisses moderner Wissenschaften vorgetragen.

Zwar hätten alle Wissenschaften Routinen ausgebildet, welche der Verfälschung wissenschaftlicher Aussagen durch eine unreflektierte Interessenbindung vorbeugen; und die Wissenssoziologie stelle sich sogar die Aufgabe, diejenigen Interessen zu entlarven, die sich nicht aus der psychologischen Konstellation von Individuen, sondern aus der objektiven Lage gesellschaftlicher Gruppen ergeben. Aber gerade wegen der erfolgreichen Möglichkeit einer solchen Kritik von Rationalisierungen und Ideologien täusche sich die moderne Wissenschaft über den Umstand hinweg, daß es *fundamentale* Interessen gibt, von denen keine Wissenschaft sich je freimachen kann, weil sie diesen Interessen die Bedingungen ihrer „Objektivität" verdankt. Anders ausgedrückt: die Vorstellung, Wissenschaft könne sich durch Ausklammerung oder Entlarvung von Interesseeinstellungen zur reinen Theorie aufschwingen, ist eine Selbsttäuschung; die rein theoretische Erkenntnis, welche die Wirklichkeit so erfaßt, wie sie ist und erst nachträglich und gleichsam akzidentell von erkenntnisfremden Interessen in den Dienst genommen wird, gibt es nicht. Auch eine kritische Philosophie kann nicht mehr leisten, als die erkenntnisleitenden Interessen einholen; sie kann sie nicht überwinden. Aber indem sie solche Interessen durchschaut, indem sie zum Bewußtsein bringt, daß auch die objektivste Wissenschaft nicht mehr sein kann als ein Instrument der (allerdings keineswegs nur biologischen und jedenfalls höchst dynamischen) Selbsterhaltung der Menschengattung, macht sie deutlich, daß nicht nur der implizite Positivismus moderner Wissenschaften, sondern ebenso das objek-

tivistische Selbstverständnis traditioneller Ontologien nichts anderes ist als Mangel an Selbstreflexion.

Für die Naturwissenschaften mag das Forschen in einem weiter nicht problematisierten Rahmen angeblicher Objektivität eine fortschrittsfördernde Funktion haben; doch die Philosophie muß sich endgültig vom Objektivismus ontologischer Fragestellungen befreien und ihre alleinige Verwurzelung dort suchen, wo sie Sehnsucht nach echter Objektivität sich in die Einsicht verwandelt, daß es dergleichen Objektivität nicht gibt: in der Selbstreflexion".

Der Letzteren gelingt dann allerdings doch so etwas wie Objektivität; denn während die Standards aller anderen Erkenntnisprozesse der Entlarvung ihrer Interessengebundenheit ausgeliefert sind, sind die Maßstäbe der Selbstreflexion dieser immanent. Sie sind theoretisch gewiß, da das Interesse an Mündigkeit, von dem die Selbstreflexion geleitet wird, a priori als objektiv eingesehen werden kann. „In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung... sind Erkenntnis und Interesse eins." Allerdings läßt sich diese in der Selbstreflexion gewonnene Objektivität nicht – wie es alle diejenigen tun, die Husserl verächtlich als „transzendentale Realisten" bezeichnete – in eine Objektivität der von Haus aus nicht reflektierenden Wissenschaften umsetzen. Denn was in der Selbstreflexion zutage tritt und von der kritischen Theorie dem positivistischen Selbstverständnis ebenso der modernen Wissenschaft wie der alten Ontologien entgegengehalten wird, ist eben dies: alle wissenschaftliche Erkenntnis ist von Interesse geleitet, die selbst wiederum Funktion der Selbstkonstituierung der Menschengattung sind.

In seinem jüngsten Buch versucht nun Habermas diese Thesen an Hand einer Rekonstruktion der Vorgeschichte des neueren Positivismus zu erhärten; ausdrücklich weist er darauf hin, daß seine historischen Untersuchungen von den in seiner Antrittsvorlesung skizzierten „systematischen Gesichtspunkten" (9) geleitet sind. In Wirklichkeit scheint mir allerdings Habermas' kurze Selbstdarstellung im Vorwort höchst irreführend; denn vom Positivismus und seiner Entstehungsgeschichte ist nur am Rande die Rede. Was er vielmehr tut, ist zweierlei: erstens füllt er das Gedankenskelett seiner Antrittsvorlesung mit (teilweise allerdings höchst interessanten und originellen) historischen Detailuntersuchungen auf; zweitens entwickelt er eine These, die zwar der Antrittsvorlesung implizit, aber in ihr nicht ausdrücklich formuliert war, daß nämlich heute Erkenntniskritik nur noch in Form einer Gesellschaftstheorie möglich sei.

An Hand dieser zwei Themen kann die Grundstruktur des Buches wie folgt dargestellt werden: im ersten Teil, überschrieben *Die Krise der Erkenntniskritik* (11–87), versucht Habermas zu zeigen, daß Hegels Kritik an der Möglichkeit einer Erkenntniskritik à la Kant in die Philosophie (des jungen) Marx einmündet, der zum erstenmal, allerdings ohne es selbst wahrzuhaben, die „Idee einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie"

konzipierte; im zweiten Teil, dem Habermas den Verlegenheitstitel *Positivismus, Pragmatismus, Historismus* gibt (88–233), wird zunächst an Hand von Comte und Mach eine kurze Grundsatzkritik des Positivismus durchgeführt und dann an Hand von Peirce und Dilthey der Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse je in den Natur- und in den Geisteswissenschaften dargestellt; und im dritten Teil (234–364) versucht Habermas schließlich seine Konzeption des „emanzipatorischen Interesses" an Hand einer Analyse der Freudschen Psychologie durchzuartikulieren.

Wie schon diese kurze Inhaltsrekonstruktion vermuten läßt, ist Habermas' neues Buch ein durch und durch deutsches Produkt. Denn außerhalb Deutschlands würde es wohl niemandem einfallen, in langwierige historische Untersuchungen auszuweichen, wo die Leser, fasziniert von den prägnanten Thesen der Antrittsvorlesung, auf eine systematische Analyse hofften – auf eine Analyse, die sie einer Antwort auf die zwar gewiß naive, aber deswegen nicht weniger unabweisbare und letztlich sogar einzig interessierende Frage näherbringen würde, ob denn Habermas mit seinen Thesen recht hat oder nicht.

Vielleicht wird man mir entgegenhalten, daß aus Habermas' Perspektive eines neo-marxistischen Historismus philosophiegeschichtliche Reflexionen der einzige Weg sind, auf welchem dergleichen naive Fragen beantwortet werden könnten. Mag sein, daß Habermas so denkt; aber er bleibt dem Leser jede Auskunft darüber schuldig, warum und inwiefern er dieser Meinung ist. So faszinierend seine historischen Analysen sind, sie sind ohne jeden bestimmten Bezug zu den leitenden Gesichtspunkten, ähnlich etwa der langatmigen Begriffsgeschichte von „Welt" in Heideggers *Vom Wesen des Grundes*. Genauer: der Bezug reduziert sich strenggenommen auf das Triviale, daß Habermas sich eben entschlossen hat, die jüngere Philosophiegeschichte von einem Standpunkt aus zu untersuchen, dessen Gültigkeit zwar behauptet, aber weiter nicht erwiesen wird. Wie Habermas selbst schreibt, tut er nichts mehr und nichts weniger als „über verlassene Stufen der Reflexion" (9) zu steigen. Und niemand wird ihm abstreiten, daß es sein gutes Recht ist, dergleichen zu tun; es ist ja keine Schande, Philosophiegeschichte zu treiben. Aber der Leser hatte anderes erwartet und angesichts des Titels (die Antrittsvorlesung hieß ebenfalls „Erkenntnis und Interesse") auch das Recht, anderes zu erwarten – und ist enttäuscht. Zumindest derjenige Leser, der immer noch naiv genug ist, zu meinen, man betreibe Philosophie „non ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum"[2].

Ich kann mich allerdings nicht des Eindruckes erwehren, daß Habermas nicht nur, wie er selbst sagt, Philosophiegeschichte unter bestimmten

[2] *Thomas v. Aquin: In de caelo et mundo* I, 22, ed. Leonina Bd. III, S. 91.

leitenden Gesichtspunkten betreibt, sondern gleichzeitig seine philosophiegeschichtlichen Analysen als Bestätigung jener Gesichtspunkte versteht. Daß dies ein Zirkel ist, und zwar keineswegs ein hermeneutischer, sondern schlichtweg ein vitioser, will ich bloß erwähnen. Wichtiger scheint mir der Umstand, daß Habermas mehr oder minder ausdrücklich zugesteht, daß keiner der nach den leitenden Gesichtspunkten befragten Philosophen dasjenige selbst bestätigt, was er ihnen nahelegt.

Denn von jedem einzelnen heißt es, er habe seine Gedanken nicht konsequent durchgeführt und seine eigensten Intentionen oder gar sein ganzes Konzept mißverstanden, und kurz und gut, am Ende jeweils nicht das gesagt, was er laut Habermas hätte sagen sollen; nur die Positivisten Comte und Mach kommen dieses eine Mal gut davon, weil sie sich gar nicht bemühten, sich zu verstehen und sich deswegen auch nicht mißverstehen konnten, nach dem Grundsatz: „Daß wir Reflexionen verleugnen, *ist* Positivismus" (9). Hegel wies zwar nach, daß Kants Erkenntniskritik durch eine phänomenologische Selbstreflexion radikalisiert werden muß, aus der dann hervorgehen würde, daß eine ihren eigenen Intentionen vorbehaltlos folgende Erkenntniskritik nicht empirisch gegebene Wissenschaften als gültig voraussetzen kann, sondern daß alle Maßstäbe der Kritik aus der „Erfahrung der Reflexion" genommen werden müssen; bedauerlicherweise war er jedoch „von identitätsphilosophischen Voraussetzungen präokkupiert" (14), warf deswegen jede Erkenntniskritik über Bord und landete bei einem „absoluten Wissen" (35, 258). Marx entdeckte, daß die transzendentale Leistung in der gegenständlichen Tätigkeit des Menschen beruht, und durchschaute sogar, daß eben deswegen Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist (14, 38 ff.); leider unterließ er es aber, diese wichtige Einsicht deutlich auszusprechen und mißverstand überdies sein ganzes eigenes Konzept, indem er die gegenstandsgerichteten Aktivitäten, durch welche die menschliche Gattung sich geschichtlich konstituiert, auf Arbeit reduzierte (58). Peirce antizipierte Habermas' Behauptung, der Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung sei durch den transzendentalen Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung konstituiert; doch entgegen allen Hoffnungen stellt sich am Ende heraus, daß er der positivistischen Ursünde der Ontologisierung verfallen war (169 ff.). Dilthey, an dem Habermas das Verhältnis von historisch-hermeneutischen Wissenschaften und „praktischen" Kommunikationsinteresse durchexerziert, überträgt das naturwissenschaftliche Objektivitätsideal auf die Geisteswissenschaften (224 ff.); obwohl er die Selbstreflexion der Geisteswissenschaften bis zu einer Stufe vorangetrieben hatte, „auf der die erkenntnisleitenden Interessen greifbar wurden", gelang es ihm nicht, diese Interessen als solche zu reflektieren (235, 243). Was schließlich Freud betrifft, so ist seine Psychoanalyse zwar für Habermas „das einzig greifbare Beispiel einer methodisch Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft" (262), aber auch ihm gelang es nicht, das ihm vorgeschriebene Soll zu erreichen; indem er zwar eine von emanzipatorischen Interessen geleitete Reflexionswissenschaft begründete, diese dann aber selbst als Naturwissenschaft deutete, verfiel er dem allerorts üblichen „szientistischen Selbstmißverständnis" (263 ff., 300 ff.).

Der mit Habermas' Buch vertraute Leser wird mir vermutlich vorhalten, dies sei billige Ironisierung. Ich kann nicht leugnen, daß ich im letzten Absatz Habermas' verwickelten Gedankengang ungebührlich vereinfachte; und ich will auch nicht verhehlen, daß das eben Gesagte ironisch

gemeint war. Aber ob meine Ironie billig im Sinne von *vile* und nicht vielmehr von *aeque* ist, ließe sich erst dann entscheiden, wenn erstens die Frage nach der Richtigkeit von Habermas' „systematischen Gesichtspunkten" entschieden wäre und zweitens Habermas uns über das genaue Verhältnis dieser leitenden Gesichtspunkte zu seinen philosophiegeschichtlichen Reflexionen aufklären würde.

An sich ist nichts dagegen einzuwenden, daß man Denkern der Vergangenheit vorhält, sie hätten nicht das gesagt, was sie – ihren eigenen Ausgangspunkt und *unsere Annahmen über denselben ebenso wie über die veritas rerum* einmal vorausgesetzt – hätten sagen können und sollen. In diesem Sinne könnte sogar die Auffassung berechtigt sein, die Habermas schon in *Theorie und Praxis* vertrat und die er in seinem neuen Buch ebenso konsequent wie stillschweigend voraussetzt, daß nämlich Spätergeborene die Denkwege Vergangener u. U. besser verstehen können als die letzteren selbst.

Fragwürdig wird die Angelegenheit erst dort, wo unser esoterisches Verständnis dem exoterischen des Interpretierten entgegengehalten und dennoch der so Interpretierte zur Rechtfertigung von Perspektiven herangezogen wird, die unser esoterisches Verständnis erst ermöglicht hatten. Trivialer formuliert: entweder sucht Habermas in der Philosophiegeschichte keine Bestätigung der Thesen, die er in der Antrittsvorlesung entwickelt hatte – und dann ist sein Buch einfach von weiter unbefragten und jedenfalls weiterhin unbestätigten Gesichtspunkten geleitete Philosophiehistorie; oder aber seine philosophiegeschichtlichen Reflexionen verfolgen das Ziel, die Thesen der Antrittsvorlesung zu bestätigen – und dann ist meine Ironie wohlbegründet. Denn im letzteren Falle wären Habermas' Darlegungen ein typisches Beispiel der von Hegelianern und Hegelingen so gerne geübten „Autoverifizierung": zur Bestätigung einer Theorie beruft man sich auf Einsichten, die nur und allein unter der Voraussetzung gelten, daß die Theorie selbst gilt.

Dergleichen „Autoverifikation" fehlt übrigens auch dort nicht, wo man sie zunächst am wenigsten erwarten würde: im Abschnitt über den Positivismus, in dem es aus Habermas' Perspektive gewiß unergiebig wäre, „den ständig fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens" gegen das „gesprächige, exoterische, sich mannigfach gebärdende phänomenologische Bewußtsein des Subjekts"[3] auszuspielen. Denn für Habermas ist es ja das Wesen des Positivismus, daß der esoterische Maulwurf der Reflexion aus der Wissenschaft ausgesperrt wird: Positivismus ist Verweigerung der Reflexion und damit Verleugnung jener Erkenntnis-

[3] Marx in den Vorarbeiten zur Doktordissertation, vgl. *MEGA* I, 1/1, S. 143.

kritik, zu deren Durchführung die philosophische Diskussion der jüngeren Neuzeit einberufen worden ist:

„Der Positivismus steht und fällt mit dem Grundsatz des Szientismus, daß der Sinn von Erkenntnis durch das, was die Wissenschaften leisten, definiert ist und darum zureichend auf dem Wege der methodologischen Analyse wissenschaftlicher Verfahrensweisen expliziert werden kann. Erkenntnistheorie, die den Rahmen der Methodologie als solchen transzendiert, verfällt nun selber jenem Verdikt der Überschwänglichkeit und Sinnlosigkeit, das sie einst über Metaphysik verhängt hatte" (89).

An diesen beim ersten Anhören durchaus richtig klingenden Sätzen fällt bei weiterem Überlegen zunächst die Unklarheit der Wendung: ‚Sinn der Erkenntnis' auf. Wonach frägt man denn, wenn man nach dem „Sinn der Erkenntnis" frägt? Habermas gibt darüber keinerlei Auskunft. Und dies ist gewiß kein Zufall, denn wenn nach einem solchen „Sinn" zu fragen dasselbe bedeutet wie die Grundfrage der philosophischen Diskussion der Neuzeit zu stellen, wie nämlich „zuverlässige Erkenntnis möglich" sei (11), dann gelangt man schließlich zur reichlich trivialen Aussage, der Positivismus stehe und falle mit dem Grundsatz, die Grenzen der möglichen zuverlässigen Erkenntnis seien dadurch definiert, was Wissenschaften leisten. Jeder Positivist würde diesen Grundsatz selbstverständlich unterschreiben; er würde nur der Klarheit halber hinzufügen, daß die *heutigen* Leistungen der Wissenschaft natürlich nicht mehr umschreiben als die *bis heute* erkennbaren Grenzen zuverlässiger Erkenntnis – und auf den herausfordernden Blick des Dialektikers zurückfragen, an Hand von was denn Erkenntnisgrenzen überhaupt abgesteckt werden sollten, wenn nicht an Hand von in bewährten Wissenschaften aktualisierter Erkenntnis.

Des Dialektikers Antwort auf diese Frage deutet Habermas im Kapitel über Hegels Kantkritik an (14ff.): jede konsequente Erkenntnistheorie verstrickt sich unvermeidlich in den Zirkel, daß sie – um ihr Geschäft überhaupt anfangen zu können – dasjenige als gültig voraussetzen muß, dessen Gültigkeit sie erst erfragen will. Damit, so könnte man mit Hegel gegen Habermas meinen, kann die „konsequente" oder „radikale" Erkenntniskritik *ad acta* gelegt und statt eines „Mißtrauens in die Wissenschaft" ein „Mißtrauen in dies Mißtrauen" gesetzt werden[4]. Eben dies tut der Positivist, wenn er sich weigert, „Wissenschaft als solche zu problematisieren" (110): er – und keineswegs bloß er – durchschaut die Furcht zu irren als den eigentlichen Irrtum und beschränkt sich darauf, die Verfahrensweisen existierender Wissenschaften hinsichtlich der in ihnen impliziten methodologischen Regeln und nicht-thematischen Annahmen

[4] *Hegel: Phänomenologie des Geistes*, ed. Glockner, Bd. II, S. 68 ff.

zu untersuchen. Habermas dagegen hält es mit dem esoterischen Hegel – mit dem Verfasser einer *Phänomenologie*, der anderes tut, als er zu tun meint, und der, ohne es wahrhaben zu wollen, einen Ausweg aus dem eben erwähnten Zirkel gefunden hat: die dialektische Methode der Selbstreflexion. Der angeblich tödliche Zirkel erweist sich als ein heilsamer Kuraufenthalt: die Erkenntnistheorie muß an ihm ihr falsches Bewußtsein abstreifen, „kurieren", und sich „metakritisch gegen sich wenden" (17ff.).

Hier wird die Angelegenheit unheimlich, und zwar nicht nur für den Positivisten; steht man doch vor der schlichten Frage, was damit eigentlich gesagt sein soll. Was ist denn genau die „Reflexion", deren Verleugnung laut Habermas das Wesen des Positivismus ausmacht und an Hand deren der „Sinn der Erkenntnis" entdeckt werden kann? Habermas meint, der Positivismus habe die „transzendental-logische Frage nach den Bedingungen möglicher Erkenntnis" und damit auch die Forderung nach einer radikalen Erkenntnistheorie vor allem deswegen abgeschnitten, weil ihm dergleichen Problem angesichts des Fortschritts moderner Wissenschaften sinnlos erschienen (88).

Dies ist aber nur ein Teil der Geschichte, und zwar der unwesentlichere. Was jedenfalls den „neueren Positivismus" betrifft, so hat er solche Fragen vor allem deswegen abgeschnitten, weil er ihnen keinen präzis umschreibbaren Sinngehalt abgewinnen konnte. Er hörte von Hegel und bekommt neuerdings wiederum durch Habermas zu hören, daß es nicht ausreiche, jeweils nur einzelne Voraussetzungen zu problematisieren und den Rest ungeschoren zu lassen, da auch bei beliebiger Iteration dieses Verfahrens jeweils „die Wahl des ersten Bezugsystems und die Reihenfolge der weiteren Untersuchungsschritte... arbiträr" bleiben und damit das Unphilosophische des Konventionellen an sich hätten (15ff.).

Dies mag richtig sein, beweist aber zunächst nicht mehr, als daß jene „aufs Ganze" zielende Erkenntnistheorie, der es um eine *totale* kritische Rechtfertigung aller Bedingungen möglicher Erkenntnis geht, eben ein Unding ist. Jedenfalls wird der Positivist zurückfragen dürfen, was der Dialektiker denn Besseres zu bieten habe. Die Antwort lautet: eine Verfahrensweise, deren Standards ihr selbst immanent sind. Der ausnahmsweise einmal aufgeschlossene Positivist horcht auf: ob es vielleicht dem Dialektiker gelungen sein könnte, die uralte Sehnsucht der philosophierenden Menschen zu stillen, eine rein aus sich heraus zu rechtfertigende Philosophie zu entdecken? Aber seine freudige Erregung verwandelt sich nur zu bald in sauere Enttäuschung: der Dialektiker weiß zwar seine „Methode" zu handhaben und weist auch darauf hin, man könnte sie erlernen wie jedes andere Handwerk auch; aber er kann nicht genau erklären, was er tut, und weiß jedenfalls keine handfesten Kriterien anzu-

geben, nach denen zu entscheiden wäre, ob er sein Handwerk beherrscht oder nicht.

So erklärt er etwa, die totale Erkenntniskritik müsse an Bewußtseinsformationen anknüpfen, die sie zunächst nur empirisch antrifft; doch die Wahl des Anknüpfungspunktes sei nicht konventionell. „Sinnliche Gewißheit ist der Titel für das natürliche Bewußtsein einer Alltagswelt, in der wir uns mit unvermeidbarer Kontingenz immer schon vorfinden" (16). Der geduldige Positivist liest seinen Hegel nach und stellt dreierlei fest: erstens, daß diese „sinnliche Gewißheit" ein so künstlich Eingeengtes ist, daß ihm im „natürlichen Bewußtsein" gar überhaupt nichts entspricht; zweitens, daß die angeblichen Widersprüche dieser Bewußtseinsform vorwiegend davon herrühren, daß der Vater der Dialektik einen groben semantischen Schnitzer begeht, indem er Ausdrücke wie ‚ich', ‚jetzt' und ‚hier' als Substantiva gebraucht, was kein vernünftiger Mensch je tun würde; und schließlich drittens, daß keinerlei Kriterien dafür geboten werden, daß die Schwierigkeiten im Bereich der „sinnlichen Gewißheit" gerade zur „Wahrnehmung" und nicht zu einem x-beliebigen Anderen führen sollen. Wenn er literarischen Geschmack hat, wird er vom Text fasziniert sein und vielleicht sogar zugestehen, daß er ihn dorthin führte, wo der Dialektiker ihn offenbar haben wollte. Aber da ihm keine Maßstäbe gegeben werden, an Hand deren er auch nur fragen könnte, ob er nun ge- oder nicht vielmehr verführt worden ist, wird er zum Ergebnis gelangen: die angeblich immanenten oder gar „theoretisch gewissen"[5] Standards der Selbstreflexion sind nicht mehr als die Absenz auch nur präzis formulierbarer, geschweige denn ausweisbarer Maßstäbe und die ganze dialektische Methode bloß ein Freibrief für „spekulative" Willkür.

Nun ist es vielleicht ungerecht, Habermas zu unterstellen, er sehe das Unwesen des Positivismus allein darin, daß seine Vertreter nicht bereit sind, sich in den unübersichtlichen Sumpf der dialektischen Methode versenken zu lassen; wenn ich mich nicht irre, kommt der Ausdruck ‚dialektische Methode' im Buch nicht ein einziges Mal vor. Jedenfalls trägt er an entscheidender Stelle noch ein anderes Argument gegen den Positivismus vor: er ignoriere die synthetischen Leistungen des erkennenden Subjekts, verdecke damit die Problematik der Weltkonstitution und halte an der „naiven Vorstellung" fest, daß Erkenntnis die Realität beschreibe (90). Diese Stelle scheint mir deswegen entscheidend, weil die von Habermas skizzierte Dialektik der modernen Erkenntnistheorie (eine Dialektik, aus der Habermas schließlich seine These von den „erkenntnisleitenden Interessen" herleitet) nur dann sinnvoll in Gang gesetzt werden kann, wenn diese Anklage gegen den Positivismus berechtigt ist. Denn wenn die eine

[5] Vgl. *Habermas*, aaO, S. 163.

oder andere Version der „naiven Vorstellung" zurecht besteht, dann hat der Positivismus zumindest darin recht, daß er die Frage des Dialektikers nach einem „Sinn von Erkenntnis überhaupt" abgeschnitten hat und ist Habermas der Zugangsweg zu seiner eigenen Spekulation versperrt.

Ich habe hier nicht die Absicht, einen Erkenntnisrealismus welcher Art auch immer zu verteidigen, sondern will mich auf folgende drei Bemerkungen beschränken:

Erstens veranlaßt mich Habermas' Argument auf S. 90, nochmals zu betonen, daß *Erkenntnis und Interesse* ein Produkt deutschen Philosophierens ist. Denn zu den Untugenden deutscher philosophischer Tradition seit Fichte gehört unter vielem anderen auch die Tendenz, Ausdrücke wie ‚naiv' als ein Prädikat zu gebrauchen, kraft dessen das unglückliche Subjekt – meist eine Meinung, eine Aussage oder eine Theorie – als grundsätzlich unhaltbar gebrandmarkt wird. Wen, es sei denn einen Vertreter jener seltsamen Tradition, die von Fichte über Hegel, die Linkshegelianer, den jungen Marx, Heidegger etc. bis zu Adorno und Habermas führt, interessiert denn, ob eine Vorstellung naiv ist? Ist denn a priori einsichtig, daß naive Vorstellungen unbegründet oder gar falsch sind? Steht es nicht vielmehr umgekehrt so, daß ‚naiv' erst dann aus einem quasi-ästhetischen zu einem semantischen Prädikat werden kann, wenn das Unhaltbare des Subjektes schon erwiesen ist? Und daß die Vorstellung, Erkenntnis beschreibe die Realität, falsch ist, wird von Habermas nie gezeigt; ich komme auf diesen Punkt zurück. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Habermas sich in so mancher Hinsicht würdig in die Tradition derjenigen einreiht, die sich über die „Verständigkeit des gemeinen Verstandes"[6] lustig machen, aber erstens nicht zeigen, was daran eigentlich so belustigend sein sollte und zweitens außer Unklarem nichts Besseres zu bieten haben.

Zweitens will ich die eben gemachte Bemerkung ausklammern und Habermas zugestehen, daß die Vorstellung, Erkenntnis beschreibe Realität, tatsächlich naiv ist, *sofern* man sie im Sinne einer vereinfachten *Abbildtheorie* versteht. Hier lohnt es wohl, kurz darauf hinzuweisen, daß sogar der naive Ontologe Thomas von Aquin, durch dessen Verdienste die Wendung von der *adaequatio rei et intellectus* in Schwang kam, sich durchaus bewußt war, daß diese Formel unbekannter Herkunft von der aristotelischen Wahrheitsdefinition her interpretiert werden muß: die Aussage ‚p' ist wahr, wenn p; man lese dazu den dritten Artikel der ersten *Quaestio disputata de veritate* und beachte, wie Thomas dort argumentiert. Und was an der Behauptung naiv sein sollte, daß Erkenntnis die Wirklichkeit so erfaßt, wie sie ist, bleibt mir unklar; sie mag unbeweisbar oder gar nach-

[6] Vgl. *M. Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit.* Frankfurt a. M. 1949, S. 6.

weislich falsch sein, aber als solche ist sie um keinen Deut naiver als ihre Negation.

Drittens schließlich möchte ich den Leser bitten, einen Augenblick lang aus Habermas' dialektischem Zauberkreis herauszutreten und die ganze Angelegenheit aus einer anderen Perspektive zu betrachten. Da ist zunächst einmal der Umstand, daß Kant seine Lehre von den synthetischen Leistungen des erkennenden Subjekts nicht etwa auf Grund einer „Erfahrung der Reflexion", sondern zur Auflösung eines ihm sonst unlösbar erscheinenden Problems entwickelt hatte: er wollte Aussagen erklären, die er in von ihm weiter unbezweifelten Wissenschaften wie Mathematik und Physik (sowie in der für ihn höchst zweifelhaften Metaphysik) vorfand – Aussagen, die weder durch Begriffsanalyse bzw. mit Hilfe des Widerspruchsprinzipes noch durch Empirie zu erklären waren. Da ist weiterhin der Umstand, daß schon Fichte und dann erst recht Hegel gar nicht mehr sehen, daß Kant nicht etwa auf Grund von Reflexionserlebnissen oder gar aus emanzipatorischem Interesse Idealist wurde, sondern aus durchaus ernstzunehmenden wissenschaftstheoretischen Überlegungen. Daß seine transzendentale Hypothese in ihrer konkreten Ausgestaltung dann schließlich Formen annahm, die Spekulationen von der Fichte-Hegelschen Abart nahelegte, will ich gerne zugestehen. Aber hier wird dann ein dritter Umstand relevant: daß zumindest der Positivismus des Wiener Kreises, dessen Zusammenhang mit Comte und Mach übrigens sehr viel dünner ist, als Habermas meint, von der Einsicht ausging, daß die Aussagen der Mathematik analytisch und diejenigen der Physik empirisch sind – und somit die „synthetischen Leistungen des erkennenden Subjekts" bloß in der schon ohnehin suspekten Metaphysik als Lösung eines Problems auch nur angeboten werden konnten.

Da ich selbst, allem bisherigen Anschein zum Trotz, weder Positivist noch Thomist bin, tue ich wohl gut daran, an dieser Stelle zu betonen, daß es mir nicht darum geht, den Positivismus alter oder neuer Prägung zu verteidigen. Überhaupt rennt hier Habermas offene Türen ein, denn der Positivismus, den er bekämpft, wird nicht einmal mehr von den Überlebenden des Wiener Kreises ernsthaft vertreten; wie etwa P. F. Strawsons *Individuals*, mit dem bezeichnenden Untertitel „An Essay in Descriptive Metaphysics", und etwa die zwei jüngsten englischen Kantstudien zeigen, ist man sich auch unter analytischen Philosophen zunehmend bewußt geworden, daß synthetische Aussagen a priori nicht einfach wegdisputiert werden können (weswegen man allerdings noch lange nicht bereit ist, von „synthetischen Leistungen" u. ä. zu sprechen)[7]. Worum es mir hier geht,

[7] Vgl. *P. F. Strawson: Individuals.* London 1959; *ders., The Bound of Sense,* London 1966. *J. Bennett: Kant's Analytic.* Cambridge 1966.

ist dies: daß die positivistische Einstellung die Problematik der Weltkonstitution und der synthetischen Leistungen „verdeckt", ist dann und nur dann ein sinnvoller Einwand, wenn *zuvor* erwiesen worden ist, daß unsere Erfahrung ohne die Annahme solcher dem natürlichen Bewußtsein widersprechender Hypothesen unverständlich bleiben müßte. Und dieser Erweis kann zweifellos nicht durch die kahle Behauptung erbracht werden, die Bestandteile der metaphysischen Tradition tauschten im Positivismus nur ihren Stellenwert (101) bzw. der Positivismus könne sich nur in metaphysischen Begriffen verständlich machen (103); ebenso könnte man behaupten, Hexen, Elfen und Zwerge hätten im Bewußtsein des modernen Menschen bloß ihren Stellenwert vertauscht oder der Atheist könne sich nur in Begriffen ausdrücken, welche die Anerkennung Gottes implizieren. (Natürlich muß sich der Positivist metaphysischer Aussagen bedienen, um sich vom Metaphysiker *abzugrenzen*; aber dies ist trivial – um etwas abzulehnen, muß man es beim Namen nennen.)

Was Habermas hier zu übersehen scheint (und doch an anderen Stellen ganz klar sieht), ist, daß „Metaphysik", sei es nun in Form klassischer Ontologien oder moderner transzendentalphilosophischer Reflexionen, sich heute nur dadurch verteidigen kann, daß sie ihre Unvermeidlichkeit *innerhalb* jenes empirischen Bewußtseins aufweist, an welches der Positivist sich hält. Denn der „Positivist" welcher Prägung auch immer hat zunächst den Vorteil auf seiner Seite: er bleibt genau an jenem Ort stehen, von dem auch sein Gegner ausgehen muß, sofern er nicht ein Phantast sein will; weswegen eine Überwindung des Positivismus heute einzig dadurch möglich ist, daß ihm, dem Repräsentanten des unvermeidlichen Ausgangspunktes, gezeigt wird, daß er unmöglich bleiben kann, wo er steht. Kant hat dies noch genau gesehen, weswegen Habermas nicht ganz unrecht hat, wenn er – etwas unmotiviert – erklärt, er sei der letzte gewesen, der sich ernsthaft philosophisch mit Wissenschaft befaßte (12). Auch Hegel hat es auf seine Weise gesehen, nur daß eben seine „Methode" des sich in der Reflexion wandelnden Gegenstandes keine Methode ist, da sie nicht zeigen kann, warum sich der Gegenstand gerade so und nicht anders wandeln sollte. Husserl dagegen hat dies zumindest zeitweise nicht gesehen; man erinnere sich etwa an E. Finks autorisierte Husserl-Verteidigung aus dem Jahre 1933, aus der klar hervorgeht, daß die „transzendentale Reduktion" erst gerechtfertigt werden kann, nachdem sie schon geschehen ist, also gerade *nicht* innerhalb der „natürlichen Einstellung"[8].

Und damit wäre ich beim entscheidenden Thema angelangt, bei der Frage, ob Habermas mit seiner These von den „erkenntnisleitenden Inter-

[8] *E. Fink: Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenw. Kritik.* In: *Kantstudien* 1933, S. 319–383.

essen" recht hat oder nicht. Um diese Frage sachgemäß beantworten zu können, müßten allerdings zwei Vorfragen geklärt sein: erstens, was denn Habermas eigentlich genau behauptet; und zweitens, nach welcherart Kriterien, was immer er behauptet, überhaupt beurteilt werden kann. Und schon die erste dieser beiden Vorfragen stellt uns vor große Schwierigkeiten, denn *Erkenntnis und Interesse* ist ein ebenso erregendes wie unklares Buch; auch in dieser Hinsicht ist es der neueren deutschen Tradition verpflichtet. Dies wird – von seltsamen jungmarxschen Reminiszenzen wie einer ihr Leben reproduzierenden Gattung (171 u. ö.) und eines sich geschichtlich konstituierenden Gattungssubjektes (259 u. ö.) völlig abgesehen – vor allem beim Zentralbegriff des *Interesses* deutlich. Nur an einer einzigen Stelle fand ich den entsprechenden Ausdruck in Anführungszeichen gesetzt; und dennoch dürfte klar sein, daß Habermas diesen Ausdruck nicht so gebraucht, wie dies in der Alltags- oder auch der üblichen Fachsprache meist der Fall ist.

Wenn es heißt, wissenschaftliche Erkenntnis sei von einem Interesse geleitet, so ist gewiß nicht gemeint, der einzelne Forscher könne bei sich ein solches Interesse feststellen, und sei es auch nur auf Grund einer psychoanalytischen Behandlung, auf deren Erfahrung weder Habermas (10) noch ich sich berufen können. Zwar betont Habermas hinsichtlich der Naturwissenschaften, ihre Sprache sei „monologisch" (238) und das „zweckrationale Handeln", dessen Dringlichkeit dem diese Wissenschaften leitenden Interesse entspricht, sei „prinzipiell einsam" (176); doch daß jeder einzelne Wissenschaftler in welch empirischen Sinne auch immer an „möglicher technischer Verfügung" interessiert sei, ist eine allzu offensichtlich falsche Behauptung, als daß man sie Habermas unterstellen dürfte. Nicht einmal von der Gemeinschaft der Forschenden wird man sinnvoll sagen können, sie sei technisch interessiert: zwar werden heute gewiß ganze Zweige der theoretischen Naturwissenschaft von der Industrie gefördert und deswegen nicht nur Forschungsbereiche, sondern auch Theorien beiseitegeschoben, die industriell nicht zu verwerten sind; aber erstens ist dies ein Phänomen, das höchstens hundert Jahre alt ist gegenüber mehr als dreihundert Jahren seit der Kopernikanischen bzw. Galileischen „Wende" und zweitens dürfte auch heute bei der Forschergemeinschaft eher ein Interesse an Forschungsgeldern als an industriellen Erfolgen nachweisbar sein.

Kurz und gut, was Habermas „Interesse" nennt, ist als solches nicht subjektiv erlebbar; es handelt sich um ein Interesse, bei dem u. U. niemand empirisch nachweisbar interessiert ist – um ein transzendentales Interesse, eine „Grundorientierung", die in der „organischen Ausstattung" (171) bzw. den „fundamentalen Bedingungen der möglichen Reproduktion und Selbstkonstituierung" der Menschengattung (242) wurzelt. Wenn mithin die Behauptung, wissenschaftliche Erkenntnis sei von Interessen geleitet, mehr sein soll als ein vielleicht geistreiches, aber völlig unverbindliches Aperçu, können die habermasschen „Interessen" nur als eine Bedingung der Möglichkeit des jeweiligen Wissenschaftstypus verstanden und d. h. letztlich nur an Hand einer „transzendentalen Analyse" der einschlägigen

Wissenschaften nachgewiesen werden. Habermas setzt an Kant aus, er habe sich durch die Newtonsche Physik einen Wissenschaftsbegriff „vorgeben" lassen, was der Intention einer vorbehaltlosen Erkenntniskritik widerspreche (88); aber es ist nicht recht einzusehen, wie Habermas vermeiden will, ebendasselbe zu tun, wenn auch der Wissenschaftsbegriff, den er sich „vorgeben" läßt, nicht einfach derjenige der Physik und mithin weit differenzierter und umfassender als der Kantische ist.

Damit ist aber die entscheidende Unklarheit seines Interessebegriffs noch nicht einmal berührt. Im Gegensatz zu Kant, dessen transzendentaler Idealismus eine Antwort auf die präzis gestellte Frage nach der Bedingung der Möglichkeit allgemeiner und notwendiger synthetischer Erkenntnis ist, ist bei Habermas keineswegs ohne weiteres klar, auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit *wovon* seine These von den erkenntnisleitenden Interessen antworten soll. Soweit ich sehe, könnte diese These als Antwort auf zumindest folgende drei Fragen verstanden werden:

1. Warum gibt es überhaupt Wissenschaft? Diese Frage könnte wiederum zumindest zweierlei besagen: a) Warum ist Wissenschaft entstanden? und b) Warum wird auch heute noch Wissenschaft betrieben?

2. Warum gibt es in der Wissenschaft überhaupt einen Fortschritt bzw. worin besteht er?

3. Warum geht Wissenschaft so vor, wie sie es tatsächlich tut, d. h. betrachtet sie die Wirklichkeit aus dieser eher als aus jener Perspektive, läßt dies eher als jenes als Bestätigung gelten, sucht sie nach dieserart eher als nach jenerart Ergebnissen, etc.?

Daß theoretische Wissenschaften ihren Ursprung den ἀναγκαῖα verdanken (1a), wußte schon Aristoteles[9]; und heute würde wohl niemand leugnen, daß jedenfalls der moderne Naturwissenschaftsbetrieb auf weite Strecken nur deswegen von der Gesellschaft gefördert wird, weil man sich von ihm direkt oder indirekt eine Befriedigung menschlicher Bedürfnisse erhofft (1b). Dies letztere bedeutet aber, wie ich schon betonte, nicht, daß die Forschergemeinschaft oder gar der einzelne Wissenschaftler bewußt diesem Interesse dienen; es bedeutet nur, daß die Gesellschaft bzw. die in ihr herrschenden Gruppen die Wissenschaftler gewähren lassen bzw. unterstützen, weil natur- und, weniger sichtbar, wohl auch geisteswissenschaftliche Ergebnisse „praktische" Bedeutung haben können und oft auch haben. Man kann der Meinung sein, Wissenschaften sollten sich vorwiegend oder gar ausschließlich mit Fragen befassen, deren Beantwortung für die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse im weitesten Sinne des Wortes relevant sind; doch abgesehen davon, daß diese bildungspolitische Maxime etwas kurzsichtig ist (da ja heute nicht abzusehen ist, welche theoretischen Ergebnisse morgen „praktische" Bedeutung haben könnten), ist sie nicht mehr als eine sozio-ethische *Forderung*, die als solche zunächst kein Licht auf das „Wesen" wissenschaftlicher Erkenntnis wirft.

---

[9] 981 b 13–25.

Was dieses „Wesen" betrifft, wird die These von den erkenntnisleitenden Interessen erst dann interessant, wenn nicht bloß die Entstehung und das Fortbestehen, sondern das Vorgehen und die methodologische Struktur einer Wissenschaft aus dergleichen Interessen erklärt werden soll, genauer: wenn gezeigt werden kann, daß ohne die Annahme solcher Interessen unverständlich bleibt, warum Wissenschaften so vorgehen, wie dies tatsächlich der Fall ist (3) bzw. ihren eigenen Fortschritt so beurteilen, wie sie es tatsächlich tun (2). Anders ausgedrückt, die These von den erkenntnisleitenden Interessen erreicht erst dann die grundsätzliche Relevanz, die Habermas ihr zuzusprechen scheint, wenn ihre Richtigkeit durch eine Art „transzendentaler Deduktion" der vorfindlichen Wissenschaftsstruktur aus den erkenntnisleitenden Interessen erwiesen werden kann.

Ich will mich hier darauf beschränken, kurz das „Interesse an möglicher technischer Verfügung" (173) zu analysieren, das Habermas den Naturwissenschaften zuordnet.

Wenn ich ihn recht verstehe, will Habermas diesbezüglich zumindest zweierlei sagen: erstens, daß Naturwissenschaften so vorgehen, wie dies nachweislich der Fall ist, und zu den Ergebnissen gelangen, die uns aus ihrer Geschichte bekannt sind, weil sie – ohne sich dessen notwendig bewußt zu sein – den Maßstab der Gültigkeit bzw. Fortschrittlichkeit ihrer Ergebnisse und deswegen auch die Standards ihres Vorgehens einem – vom Wissenschaftler selbst nicht notwendig erlebten – Interesse an „zweckrationalem, am Erfolg kontrollierten Handeln" (171) entnehmen; und zweitens, daß dieses Interesse die Funktion einer „gegenstandskonstituierenden Leistung" hat, die Naturwissenschaften also die Wirklichkeit jeweils schon unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung „objektivieren". (Dabei legt die Wendung ‚erfolgskontrolliertes Handeln' den Gedanken an Tätigkeiten nahe, welche die jeweils gesteckten Ziele optimal erreichen, und besagt ‚mögliche technische Verfügung' wohl soviel wie ‚die Möglichkeit bzw. Fähigkeit, mit der Wirklichkeit wie beabsichtigt umzugehen'; allerdings dürfen die gesteckten Ziele und Absichten ungeachtet des „monologischen Sprachgebrauchs" [176] der Naturwissenschaften nicht als individuelle Willkür verstanden werden, sondern ergeben sich aus dem geschichtlichen Stand der gesellschaftlichen Arbeit [242 ff.]).

Was die erste Aussage betrifft, so trägt zwar Habermas kein eigentliches Argument vor, scheint sich aber hier und dort auf dreierlei zu berufen: daß naturwissenschaftliche Erkenntnis grundsätzlich immer technisch verwertbar ist; daß die Basissätze der Naturwissenschaften nur Erfolge oder Mißerfolge unserer Operationen zum Ausdruck bringen; und daß auch die experimentelle Bestätigung naturwissenschaftlicher Theorien grundsätzlich operativ ist. Gegen das erste Argument wäre einzuwenden, daß es ganze Zweige der Naturwissenschaften gibt, die, jedenfalls unmittelbar, kaum technisch zu verwerten sind: man denke an die Geologie, an die Astronomie oder auch an die Evolutionslehre; daß der Fortschrittsmaßstab auch der theoretischen Physik gewiß nicht auf technische Ver-

wertbarkeit reduziert werden kann: obwohl heute jeder Physiker der Meinung ist, die Relativitätstheorie sei Newtons Mechanik überlegen, basiert bis heute mit ganz wenigen Ausnahmen unsere gesamte Technik auf der letzteren; und schließlich grundlegender, daß die grundsätzliche „praktische" Verwertbarkeit theoretischer naturwissenschaftlicher Einsichten ja auch davon herrühren könnte, daß die Naturwirklichkeit in dergleichen Einsichten so erfaßt worden ist, wie sie eben ist.

Die beiden anderen Argumente sind ungleich gewichtiger; die mit ihnen aufgeworfenen Fragen gehören zu den schwierigsten der jüngeren Wissenschaftstheorie, weswegen ich mich auf zwei Bemerkungen beschränken will:

1. Es ist gewiß wahr, daß die „kontrollierte Beobachtung", welche naturwissenschaftlichen Theorien zugrunde liegt und an Hand deren sie auch experimentell bestätigt werden, zum größten Teil ohne Operationen unmöglich ist. Trotzdem scheint es mir höchst irreführend, von Beobachtungssätzen zu sagen, sie würden bloß den Erfolg oder Mißerfolg unserer Operationen zum Ausdruck bringen.

Natürlich kann ich ebenso Beobachtungen wie Voraussagen operativ formulieren, etwa: „Wenn die Hypothese T zutrifft, dann wird Dir, falls Du x unter den Bedingungen C tust, y gelingen." Aber abgesehen davon, daß dies keineswegs immer möglich ist bzw. die Anweisung, x zu tun, sich auf die Aufforderung beschränken kann, an einer bestimmten Stelle zu graben oder das Teleskop auf eine bestimmte Himmelsrichtung einzustellen, besteht das Wesentliche nicht darin, daß *mir* bzw. *jemand* y *gelingt*, sondern vielmehr darin, daß y auf Grund der Anfangsbedingungen Cx *geschieht* bzw. festgestellt werden kann. Anders ausgedrückt: daß z. B. eine Hypothese unhaltbar ist, kann nicht einfach dadurch belegt werden, daß niemand gelungen ist, die aus ihr ableitbaren Voraussetzungen zu verwirklichen; dies könnte ja auch davon herrühren, daß es nicht zum Experiment kommen konnte bzw. es falsch durchgeführt wurde.

Vielmehr wird die Unhaltbarkeit einer Hypothese dadurch erwiesen, daß die Voraussagen nicht zutreffen, obwohl wir genau die Anfangsbedingungen hergestellt hatten, unter denen sie hätten zutreffen sollen. Wie sehr Habermas diesen Punkt übersieht, ergibt sich daraus, daß er den positiven bzw. negativen Ausgang eines Experimentes als Erfolg bzw. Mißerfolg von *Meß*operationen darstellt (237). Das ist aber einfach falsch: die Meßoperationen müssen beim negativen Ausgang nicht weniger erfolgreich sein als beim positiven. Nicht die Meßoperation hat Erfolg oder Mißerfolg, sondern allerhöchstens diejenige Operation, welche erfolgreich sein sollte, wenn die Hypothese richtig ist – eine Operation, bei der nicht wesentlich ist, daß ein Mensch sie ausführt, sondern allein, daß sich etwas Meßbares ereignet.

Darauf hat übrigens schon 1923 G. Lukács hingewiesen, als er sich mit Engels' Behauptung auseinandersetzte, Experimente seien Wahrheits-

kriterien, *insofern sie Praxis* implizieren[10]. Gewiß gibt es kein Experiment ohne „Praxis", aber was verifiziert bzw. falsifiziert, ist nicht die „Praxis" selbst, sondern ein durch sie bzw. die Naturmanipulation freigelegter Zusammenhang, Zustand oder Prozeß. Ähnliches wird man Habermas entgegenhalten müssen, wenn er Peirce vorwirft, er falle „in die Ontologisierung zurück", indem er z. B. die Härte eines Diamanten darin sieht, daß *etwas* – und nicht wie Habermas möchte: *jemand* – ihn reibt, ohne ihn zu ritzen; Habermas hat wohl recht, wenn er meint, diese Aussage sei nicht gut mit dem pragmatischen Wissenschaftsbegriff vereinbar (154ff.), doch von der Sache her ist sie so korrekt, daß weniger diese „Ontologisierung" als der pragmatistische Ansatz fraglich ist. Die Härte des Diamanten ist (vielleicht) real nur in Beziehung auf bestimmte mögliche Ereignisse (die Reibberührung mit einem anderen Gegenstand); aber es ist nicht im geringsten einzusehen, warum sie – wie Habermas behauptet (169) – nur in Beziehung auf mögliche *Operationen* real sein sollte.

2. Schon hier wird deutlich, daß Habermas seiner transzendentalen Deduktion einen ganz spezifischen Naturwissenschaftsbegriff zugrunde legt, von dem ich nicht recht weiß, ob ich ihn als extrem positivistisch oder als extrem pragmatistisch charakterisieren soll. Er nimmt nämlich wie Peirce an, daß der einzige Informationsgehalt einer naturwissenschaftlichen Aussage die von ihm ableitbaren empirischen Folgen sind.

Dies geht so weit, daß er von naturwissenschaftlichen Aussagen meint, sie seien zumindest ihrer logischen Form nach „Kalküle, die wir durch eine geregelte Manipulation von Zeichen erzeugen können" (236) und daß er die Forschergemeinschaft gelegentlich als eine „Experimentiergemeinschaft" bezeichnet (178). Legt man eine extrem positivistische Wissenschaftstheorie wie etwa diejenige von Hempel und Oppenheim[11] zugrunde, für welche *explanation* und *prediction* streng symmetrisch sind, so ist dies nicht unplausibel; denn dann kann man sagen, die einzige Funktion naturwissenschaftlicher theoretischer Aussagen bestehe darin, Voraussagen zu ermöglichen, wobei die Theorien selbst keinerlei eigene Intelligibilität zu haben brauchen und im Extremfall tatsächlich durch mechanisch manipulierbare Kalküle ersetzt werden könnten.

Gerade in den letzten Jahren ist aber immer deutlicher geworden, daß es dem von Wissenschaftstheoretikern wie Braithwaite, Hempel, Nagel, Oppenheim, Popper u. a. artikulierten deduktiven *covering-law model* nicht gelingt, dem neben der Feststellung von Gesetzmäßigkeiten wichtigsten Anliegen moderner Naturwissenschaften gerecht zu werden, nämlich zu *erklären*. Ein wichtiges Ergebnis dieser Einsicht ist die schon 1920 von Campbell[12] begonnene, aber erst in den letzten zehn Jahren wirklich

[10] *G. Lukács: Geschichte und Klassenbewußtsein.* Berlin 1923.

[11] *C. G. Hempel-P. Oppenheim: Studies in the Logic of Explanation.* In: *Philosophy of Science.* 1948 (15), S.135–175.

[12] *N. R. Campbell: Physics, the Elements.* Cambridge 1920.

in Gang gekommene Diskussion über die Bedeutung von Modellen und Analogien, ja sogar einer „metaphoric redescription of the domain of the explanandum", für Theorien: es wird darauf hingewiesen, daß Modelle nicht, wie Hertz, Mach, Duhem und heute die Positivisten und Formalisten meinen, bloß ein Instrument der Theorie*konstruktion*, sondern ein Wesensbestandteil *der Theorie selbst* sei – ein Bestandteil, welcher der Theorie eine von den Voraussagen weitgehend unabhängige Intelligibilität verleiht und ihren eigentlichen Erklärungswert ausmacht[13].

Ich gehe nun zur zweiten These über: daß Naturwissenschaften es schon mit einer unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung objektivierten Wirklichkeit zu tun haben. Es ist mir nicht klar geworden, ob Habermas diese zweite These eher als eine selbstverständliche Implikation oder vielmehr als die entscheidende Begründung der ersten betrachtet.

Wäre das letztere der Fall, so könnte er darauf hinweisen, der von mir betonte nicht-operative Aspekt ebenso von Beobachtungssätzen wie von Erklärungshypothesen tue nichts zur Sache, da er etwas „innerhalb" einer je immer schon operativen bzw. instrumentalen Wirklichkeitsobjektivierung sei. Andererseits trägt Habermas keinerlei Argumente für diese zweite These vor, weswegen man dann annehmen müßte, er setze stillschweigend die Richtigkeit von Analysen voraus, wie sie etwa Heidegger in *Sein und Zeit* und Husserl in seiner Skizze über den Ursprung der Geometrie vorgetragen haben[14].

Angesichts dieser undurchsichtigen Argumentationslage will ich mich mit folgenden fünf Bemerkungen begnügen:

1. Was Habermas „Objektivierung der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung" nennt, könnte man ohne große Schwierigkeiten mit Hilfe des klassischen Abstraktionsbegriffes als ein Absehen bzw. Übersehen von Wirklichkeitsaspekten, die nicht technisch verwertbar sind,, umschreiben. Dies hätte u. a. den Vorteil, daß nicht im vorhinein durch bloßen Wortfetischismus die Möglichkeit einer realistischen Deutung verbaut würde. An einer Stelle spricht Habermas von einer der objektivierten Wirklichkeit entsprechenden „restringierten Erfahrung" (236); diese Wendung ist nur dann sinnvoll, wenn man um eine nichtrestringierte Erfahrung weiß und diese nicht etwa als einen „defizienten Modus" instrumentaler Erkenntnis, sondern umgekehrt als den notwendigen Hintergrund der letzteren voraussetzt.

2. Damit erweist sich auch die stereotype Wendung von den synthetischen bzw. konstituierenden Leistungen als irreführend, insbesondere,

---

[13] Am ausdrücklichsten *M. Hesse*, vgl. ihren Artikel *Models and Analogy in Science*, in: *The Encyclopaedia of Philosophy*, ed. Edwards, und das gleichnamige Buch, Notre Dame 1966, S. 157 ff.

[14] *M. Heidegger: Sein und Zeit.* Tübingen 1953, S. 66 ff.; *E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaft etc.* Haag 1954. S. 365 ff., bes. 383 ff.

wenn man dabei nicht, wie der späte Husserl, bloß von der letztlich psychologischen Erkenntnis*genesis* spricht, sondern der Wendung von vornherein jene anti-realistische Konnotation beilegt, die sie bei Habermas zweifellos hat. Habermas spricht ständig so, als ob es die Gegenstände naturwissenschaftlicher Forschung streng genommen nur kraft des Interesses an technischer Verfügung überhaupt *gäbe*. Dagegen spricht, daß die heute von der Naturwissenschaft berücksichtigten Wirklichkeitsaspekte zwar vielleicht nicht mehr so viel Aufmerksamkeit auf sich ziehen, aber dennoch grundsätzlich zugänglich bleiben würden, wenn wider Erwarten das Interesse an technischer Verfügung einmal verschwinden sollte. Die Interessegebundenheit der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsperzeption einmal vorausgesetzt, muß man hier wohl zweierlei unterscheiden: den Umstand, daß Menschen ohne technisches Interesse auf bestimmte Wirklichkeitsaspekte nie *aufmerken* würden, und die Behauptung, ohne Interessegbundenheit wären diese Wirklichkeitsaspekte grundsätzlich unzugänglich. Ich sehe nichts, was für die letztere Behauptung sprechen würde.

3. Die Interessegebundenheit der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsperzeption ist zudem keineswegs so selbstverständlich, wie Habermas meint. Hier genügt es zweifellos nicht, darauf hinzuweisen, daß die Grundthemen naturwissenschaftlicher Erkenntnis dem „Funktionskreis instrumentalen Handelns" entsprungen sind und daß die Naturwissenschaft die Wirklichkeit ausschließlich unter der Perspektive des Meßbaren anvisiert (237). Was den ersten Punkt begrifft, so müßte erst gezeigt werden, inwiefern und warum die historische Genesis einer Erkenntnisweise für deren systematischen Analyse bestimmend sein soll; es liegt nahe, hier auf die Gefahr einer *genetic fallacy* hinzuweisen, also einer Verwechslung von Entstehungsgeschichte und innerer Berechtigung bzw. Gültigkeit. Was den zweiten Punkt betrifft, so müßte erst gezeigt werden, daß Messen eine Funktion des Interesses an technischer Verfügung ist. Gewiß entstand etwa die Geometrie in einem „praktischen" Lebenszusammenhang; aber ist damit gesagt, daß etwa das Messen der Gezeiten oder der Geschwindigkeit von Schallwellen nur aus der Perspektive eines Interesses an „möglicher technischer Verfügung" begreiflich ist? Selbstverständlich ist dies gewiß nicht.

4. Einer der Gründe, warum Habermas mit dem Begriff der Objektivierung bzw. der konstituierenden Leistungen die Leugnung der Möglichkeit verbindet, die Wirklichkeit so zu erkennen, wie sie an sich ist, scheint mir seine stillschweigende Annahme zu sein, daß nur „das Ganze" als Wahrheit gelten kann. Wenn man wie Hegel annimmt, jede abstrakte Erkenntnis sei eo ipso schief oder gar falsch, dann muß man natürlich naturwissenschaftlichen Aussagen jedes Vermögen absprechen, die Wirk-

lichkeit so darzustellen, wie sie ist. Es scheint mir aber, daß diese Annahme überfordert, was man gemeinhin unter ‚Wahrheit' versteht: daß es sich tatsächlich so verhält, wie ich sage[15].

5. Schließlich wird man nicht umhin können, Habermas nach dem Status seiner eigenen Aussagen über naturwissenschaftliche Erkenntnis zu fragen; dies gilt besonders für diejenigen Stellen, an denen Habermas Aussagen über die Verwurzelung der erkenntnisleitenden Interessen in der „Naturgeschichte der Menschengattung" macht. Hier wird ein Unterschied zwischen seinem eigenen Vorgehen und demjenigen Kants wesentlich, auf den Habermas übrigens selbst hinweist: Kant frägt nach den Bedingungen der Möglichkeit endlicher Erkenntnis überhaupt, Habermas dagegen nach jenen bestimmter historischer Erkenntnisweisen (240 ff.). Damit scheint aber gegeben, daß, während Kants Analysen von der Erfahrung her nicht bestritten und in der wissenschaftlich zugänglichen Welt auch nicht verankert werden können, Habermas Urteile fällt, zu deren Beurteilung empirisch-wissenschaftliche Informationen relevant sind und die sich überdies in einer Welt abspielen, über die uns die Wissenschaften informieren. Wenn Habermas etwa in Anschluß an Peirce schreibt, naturwissenschaftliche Erkenntnis sei ein „entwicklungsgeschichtliches Substitut für verlorengegangene oder beeinträchtigte animalische Steuerungsmechanismen" (172), oder betont, das Apriori der Naturwissenschaften sei durch den objektiven Lebenszusammenhang bestimmt (240), so scheint er sich auf Evidenzen zu berufen, als deren Vermittler und Interpret im allgemeinen Disziplinen wie Entwicklungs- und Verhaltenspsychologie und damit implizit auch Neurologie, Physiologie, Biochemie, Optik usf. gelten.

Wie können wir davon sprechen, daß das erkenntnisleitende Interesse empirisch-analytischer Wissenschaften seine Basis nicht nur in der Kultur-, sondern eben auch in der *Natur*geschichte der Menschengattung hat, ohne bei dergleichen Aussagen und insbesondere bei ihrer weiteren Artikulierung wiederum vom Interesse an möglicher technischer Verfügung geleitet zu sein? Würde es nicht gelingen, diesen Zirkel zu sprengen, d. h. müßte Habermas zur Letztbegründung seiner Analysen sich doch wieder auf naturwissenschaftliche Aussagen berufen, so müßte man fragen, inwiefern und warum denn seine Behauptung von den erkenntnisleitenden Interessen „wirklichkeitsnäher" sein sollte als die Aussagen der Naturwissenschaft selbst.

M. a. W.: soll Habermas' These von den erkenntnisleitenden Interessen das positivistische Selbstverständnis der Wissenschaften erschüttern

[15] Vgl. dazu meinen Artikel *Abstraction and Dialectics*. In: *Review of Metaphysics*, 1968 (XXI), 3, S. 468–490.

können, so muß die Erkenntnis der erkenntnisleitenden Interessen einen grundsätzlich anderen Status haben als die angeblich interessegeleiteten Erkenntnisse selbst. Und zwar genügt es hier nicht, einfach darauf hinzuweisen, die These von den erkenntnisleitenden Interessen sei eben „transzendental"; denn sie ist nicht transzendental im Sinne Kants – sie erklärt nicht innerweltliche Erkenntnis überhaupt, sondern nur bestimmte Erkenntnisweisen und setzt sich damit dem Verdacht aus, selbst in einer dieser innerweltlichen Erkenntnisweisen beheimatet zu sein.

Kurz und gut, Habermas muß seine These von den erkenntnisleitenden Interessen je der Natur- und der Geisteswissenschaften in einer von diesen Wissenschaften unantastbaren These von einem leitenden Interesse menschlicher Erkenntnis überhaupt verankern, und zwar so, daß die erste These von der letzteren irgendwie „abgeleitet" werden kann. Was man vielleicht auch so ausdrücken kann: er muß nicht bloß eine transzendentale Deduktion der Natur- und Geisteswissenschaften aus den jeweils leitenden Interessen, sondern überdies eine Deduktion dieser Interessen aus dem „Wesen" oder „Sinn" menschlicher Erkenntnis überhaupt vorlegen.

Damit ist m. E. der Stellenwert von Habermas' These vom „emanzipatorischen Interesse" gekennzeichnet, der wir uns zum Abschluß zuwenden wollen. Mit dieser These muß Habermas offenbar gelingen, gleichsam einen absoluten Bezugspunkt zu erreichen, der folgende drei Bedingungen erfüllt: die Wirklichkeitstreue der an diesem Punkt gewonnenen Aussagen darf durch die Interessegeleitetheit von Natur- und Geisteswissenschaften nicht mehr in Frage gestellt werden können; das an diesem Punkt auftauchende Interesse darf zwar ein erkenntnisleitendes, aber nicht ein erkenntnis*ver*leitendes sein; und schließlich muß von diesem Punkt aus verständlich werden, warum Naturerkenntnis gerade vom Interesse an möglicher technischer Verfügung und Geisterkenntnis gerade vom Interesse an intersubjektiver Verständigung geleitet werden.

Sehen wir uns diesen seltsamen Bezugspunkt etwas näher an. Habermas geht hier von einem der fragwürdigsten Kapitel deutscher Philosophiegeschichte aus: von Fichtes Unterscheidung zwischen dem Dogmatiker und dem Idealisten (253 ff., 349).

Fichte sah den Unterschied bekanntlich darin, daß der Idealist sich im Gegensatz zum Dogmatiker zu einem Freiheitsakt durchringt, welcher jeden „Glauben an die Dinge" in Frage stellt und den Imperativ beinhaltet, die verdinglichte Welt der Erfahrung als „verlorene Produkte der Freiheit" umzuinterpretieren[16]. Es ist allerdings kein Zufall, daß Fichte sich immer wieder von neuem bemühen mußte, seine Leser „zum Verständnis zu zwingen"; der Freiheitsakt, welcher den Idealisten als einen solchen konstituiert, scheint ja nichts anderes zu sein, als der prometheische (bzw.

[16] Vgl. *A. Gehlen: über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung.* In: *Arch. f. Rechts- u. Sozialphilos.* 1952/53. S. 338 ff.

auf das Erlebnis der Französischen Revolution zurückgehende) *Entschluß*, nichts anzuerkennen, was man nicht selbst vollzogen hat und von dem man dennoch determiniert wird. Denn zwar schreibt Fichte, man würde sich seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit *bewußt* – als ob sie etwas Vorgegebenes und bloß Vergessenes wäre; aber dann fügt er gleich hinzu, diese Bewußtwerdung gelinge nur dadurch, „daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht“ [17].

Es bleibt unklar, ob es die Entdeckung einer je immer schon vorgegebenen und, sobald entdeckt, a priori gewissen Freiheitsstruktur ist, die den Idealisten von den Dingen emanzipiziert; oder ob nicht vielmehr ein zunächst völlig willkürlich, ja absurd anmutender Freiheitsakt das hier zu Entdeckende erst konstituiert.

Habermas hält sich bei solchen Zweideutigkeiten nicht weiter auf, sondern nennt diesen Freiheitsakt „Selbstreflexion“ und behauptet dann von dieser, sie sei „Anschauung und Emanzipation, Einsicht und Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit in einem“ (256). Auf den mehr als hundert verbleibenden Seiten ist dann immer wieder von neuem von dieser „Selbstreflexion“ und deren „Erfahrung“ die Rede; aber es bereitet einige Mühe zu entdecken, was sie eigentlich ist. Als es zu Beginn hieß, Positivismus sei nichts anderes als Verleugnung der Reflexion, wurde zwar auch nicht präzisiert, wovon denn genau die Rede ist; aber man meinte doch zu verstehen, sie sei so etwas wie eine Infragestellung der natürlichen Einstellung ebenso der Wissenschaften wie der Alltagserkenntnis und zwar in Form einer Besinnung auf die Bedingungen der Möglichkeit bestimmter Erkenntnisweisen. Damit ist noch verträglich, daß Reflexion nun plötzlich als „Selbsterkenntnis“ identifiziert wird (287). Aber dann stellt sich allmählich heraus, daß Habermas von Anfang an etwas ganz anderes und jedenfalls viel Spezifischeres im Sinne hatte: „Selbstreflexion“ erweist sich als „kritische Erinnerung eines selbsterzeugten, aber gegenüber dem Subjekt verselbständigten Scheins“ (362), als Durchschauen einer „Objektivation, deren Gewalt allein darauf beruht, daß sich das Subjekt in ihr als seinem Anderen nicht wiedererkennt“ (348). Man wundert sich, warum dergleichen gerade „Selbstreflexion“ genannt werden soll und nicht einfach „kritisches, d. h. unterscheidendes Denken“; demnach wäre ja etwas Feuerbachs Religionskritik oder gar Marxens Analyse des Warenfetischismus „Selbstreflexion“. Bis man dann schließlich den Grund feststellt: Habermas setzt stillschweigend voraus, daß Wesen und Schein dadurch voneinander getrennt werden und überhaupt „kritisches Denken“ darin besteht, daß wir uns *erinnern*, daß, warum und wie der Schein durch unsere eigenen Tätigkeiten zustande gekommen war. Die „Erfahrung der Reflexion“ erweist sich als *Erinnerung* an die Wege, auf denen unsere

[17] *J. G. Fichte: Ausgew. Werke*, ed. Medicus, Bd. III, S. 17.

Objektivationen, und damit auch die Wissenschaft mitsamt ihrem positivistischen Selbstverständnis, sich konstituiert hatten (317).

Von daher wird verständlich, warum Habermas gerade Freuds Psychoanalyse als „das einzige greifbare Beispiel einer methodisch Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft" betrachtet (262); besteht doch das analytische *Heilverfahren* im wesentlichen darin, daß der Patient, angeregt durch Rekonstruktionen des Arztes, sich an einen vergessenen bzw. verdrängten Lebensabschnitt erinnert und sich ihn dann bewußt aneignet (282). Gleichzeitig wird aber deutlich, daß es diese Art von „Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit durch Einsicht" strenggenommen nur in der psychoanalytischen Situation gibt und überhaupt geben kann, – daß das analytische Modell nicht sinnvoll auf die allgemeineren Zusammenhänge übertragen werden kann, auf welche Habermas es übertragen möchte. Man denke an Fichte zurück: zwar entspricht seine „Gnosogonie" [18] den suggestiven Rekonstruktionen des Psychoanalytikers; aber es fehlt eben die Erinnerung des Patienten, die allein über die Triftigkeit dieser Rekonstruktionen zu entscheiden erlauben würde. Und da diese Erinnerung fehlt, haben schließlich „allgemeine Interpretationen von Bildungsprozessen" (309) einen erkenntnistheoretischen Status, der sich von demjenigen naturwissenschaftlicher Theorien letztlich nur dadurch unterscheidet, daß letztere falsifiziert bzw. verifiziert werden können, die ersteren dagegen nicht. In beiden Fällen fehlt die Möglichkeit eines Rekurses auf unmittelbare, und sei es erinnernde, Erfahrung; weswegen sie „getestet" werden müssen. Nur daß eben solche Tests zwar bei den naturwissenschaftlichen Theorien, nicht aber im Falle der „allgemeinen Interpretationen" möglich sind; letztere lassen sich nicht widerlegen, aber deswegen eben auch nicht bestätigen.

Habermas ist dieser Umstand nicht entgangen; aber er versucht, ihn durch den Hinweis zu überspielen, daß bei den „allgemeinen Interpretationen" eine „Selbstapplikation des am Erkenntnisprozeß beteiligten Forschungsobjektes" stattfindet (318 ff.). D. h.: während sich die Forschungsobjekte etwa der Naturwissenschaft nicht an der Diskussion über die Richtigkeit der sie betreffenden Theorien beteiligen können und deswegen ihr „Urteil" weiter nicht berücksichtigt werden muß, zeichnen sich „allgemeine Interpretationen" dadurch aus, daß ihre Triftigkeit erst dann als erwiesen gelten kann, wenn die Forschungsobjekte – also die Menschen, deren Bildungsprozeß diese Interpretationen rekonstruieren – sie *als Einsichten akzeptieren*. Dieser Hinweis betont einen grundlegenden Unterschied zwischen Psychoanalyse und theoretischen Wissenschaften, gewiß; aber in Wirklichkeit zeigt er nur noch einmal, daß sich das psychoanaly-

[18] Ebd. S. 623, vgl. 599.

tische Modell nicht auf andere Zusammenhänge übertragen läßt. Denn wo die *Erinnerung* im Sinne einer Wiederholung von *schon einmal Erlebtem* fehlt (und dies ist hinsichtlich aller nicht-psychoanalytischen „allgemeinen Interpretationen von Bildungsprozessen" der Fall), ist auf die Aussagen des Forschungsobjektes *kein Verlaß*. Anders ausgedrückt: wo echte Erinnerung fehlt, kann man sich nur darauf berufen, daß die Interpretierten sich in der Interpretation „wiedererkennen" (319) – und es bedarf keiner großen Erfahrung zu wissen, daß Menschen sich im größten Quatsch wiederzuerkennen vermögen. So gibt es z. B. verschrobene Intellektuelle, die einen „Glauben an die Dinge" als erniedrigend und unerträglich empfinden und sich deswegen in einer „allgemeinen Interpretation" wiedererkennen, laut deren es Dinge im landläufigen Sinne gar nicht gibt. Andere, nicht weniger Verschrobene, leiden an einer Antiinstitutionalitis und finden deswegen ihre höchste Selbstbefriedigung in der „Einsicht", gesellschaftliche Institutionen seien pathologische Erscheinungen (349). Dem Leser dürfte nicht schwerfallen, ähnliche Wiedererkennungsprozesse selbst herzustellen; so erlauben z. B. LSD-Drogen, sich in der Interpretation wiederzuerkennen, man könne fliegen und habe es nur leider verlernt. Dergleichen Perversionen dürften der Grund gewesen sein, warum man sich seit den Griechen darum bemühte, etwas „neutralere" Wahrheitskriterien ausfindig zu machen als einen „Zug zur fortschreitenden kritisch-revolutionären ... Verwirklichung der großen Menschheitsillusionen" (350) oder ein emanzipatorisches „Interesse an Mündigkeit".

Gegen Ende seines Buches schreibt Habermas, er habe sich der verschiedenen Zusammenhänge „nicht naiv, sondern auf dem Weg einer wissenschaftstheoretisch ansetzenden, sodann transzendental gewendeten und schließlich ihres objektiven Zusammenhangs innewerdenden Selbstreflexion der Erkenntnis versichert" (347). Von wissenschaftstheoretischen Analysen war im Grunde wenig zu bemerken, es sei denn Antediluvianisches; schließlich ist der „von der analytischen Wissenschaftstheorie erarbeitete Stand" (13) heute weder Peirce noch Dilthey, geschweige denn Hegel und Marx. Auch Poppers *Logik der Forschung* ist bald fünfunddreißig Jahre alt und kann deswegen kaum als für die „neuere Wissenschaftstheorie" (22) repräsentativ gelten. Was die transzendentale Wendung betrifft, so vermochte sie nicht den Naturwissenschaften, sondern höchstens deren extrem positivistischer Deutung gerecht zu werden, einer Deutung, die heute immer seltener vertreten wird. Und das „Innewerden des objektiven Zusammenhangs der Selbstreflexion" erlaubte zwar einen interessanten Einblick in das psychoanalytische Vorgehen, lieferte aber keinerlei Beweis der mithin weiterhin unbegründeten Behauptung, der

eigentliche „Sinn der Erkenntnis" bestehe im „Interesse an dem Maß Emanzipation, das historisch, unter den gegebenen wie unter den manipulierbaren Bedingungen, objektiv möglich ist" (350). Wie Habermas selbst betont, kann die von ihm postulierte Zuordnung von „forschungstranszendentalen Gesichtspunkten" und erkenntnisleitenden Interessen" erst dann als notwendig eingesehen werden, wenn am „Typus der kritischen Wissenschaft" die Einheit von Vernunft und ihrem interessierten Gebrauch durchschaut worden ist (351). Nun ist ihm zwar gelungen, diese Einheit als den Kern des psychoanalytischen Heilverfahrens darzustellen, nicht aber, zu zeigen, warum dies über die Deutung der Psychoanalyse hinausgehende Konsequenzen haben sollte. Daß ein therapeutisches Verfahren nicht mit Hilfe des „kontemplativen Erkenntnisbegriffs" gedeutet werden kann (257), ist schließlich keine Neuigkeit.

Nikolaus Lobkowicz (München)

Soziologie und Geschichte

Überlegungen zur Kontroverse zwischen dialektischer und neupositivistischer Soziologie *

VON HORST BAIER, MÜNSTER/WESTF.

I.

Die Auseinandersetzung zwischen dialektischer und neupositivistischer Soziologie oder, um Namen zu nennen, zwischen JÜRGEN HABERMAS und HANS ALBERT, die im letzten Jahr etwas Bewegung in die erstarrten Fronten der westdeutschen Soziologie zu bringen versprach, ist erstaunlicherweise ohne nennenswerte publizistische Resonanz geblieben. Wenn wir auch die Wirkung unterhalb der literarischen Schwelle nicht zu gering veranschlagen wollen, so ist doch die grundsätzliche Frage erlaubt, warum sich wohl die nach klassischen Mustern anlaufende Methodenpolemik nicht über die beiden Kontrahenten hinaus ausgeweitet und thematisch erweitert hat, ja warum sie vielleicht schon wieder verstummt ist. Eine mögliche Antwort wäre, daß die von beiden Seiten verfochtenen Standpunkte weniger darauf interpretiert wurden, was sie für die Soziologie und für die Sozialwissenschaften überhaupt an neuer Problematik, ja womöglich an neuer Aporetik bieten, sondern mehr darauf, welche traditionellen Fragestellungen hier abermals artikuliert worden sind.

Schon die in Gesprächen schnell aufgekommene Formel, es handle sich hier sozusagen um einen *dritten* Methodenstreit in den Sozialwissenschaften — man denkt dabei als Vorläufer an die MENGER-SCHMOLLER'sche Polemik und an die von MAX WEBER ausgelöste Werturteilsdebatte —, wäre symptomatisch für eine heute nicht seltene Position, die die Gegenwart nur als Funktion von Traditionen begreift. Auch Interpretationen, die ihr Vokabular noch ausdrücklicher aus der Wissenschafts- und Philosophiegeschichte holen, zum Beispiel bei ALBERT und HABERMAS handle es sich um die neukantianische Differenzierung zwischen generalisierender und individualisierender oder zwischen formalisierender und historisierender Methode, auch diese

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der auf einer von Herrn Prof. Dr. DIETER CLAESSENS geleiteten Arbeitstagung von Soziologen und Historikern zum Thema „Soziologie und Geschichte" in Rothenberge/Westfalen im März 1965 gehalten wurde.

Interpretationen zeigen sehr deutlich, daß wir mit unserer Annahme recht haben könnten, daß das spezifisch Neue an der Kontroverse zwischen HABERMAS und ALBERT noch nicht in den Blick gekommen ist.

Ein ähnlicher Vorgriff liegt darin, daß die wechselseitigen Attacken des Dialektikers und des Positivsten als Anknüpfungspunkt gesehen werden für eine methodische Reflexion auf die historischen Erfahrungschancen der Soziologie und womöglich für eine Kooperation mit der Geschichtswissenschaft. Lange genug haben ja beide Fächer, zumindest in Deutschland, fruchtbar zusammengearbeitet. Übrigens steckt auch in den oben erwähnten Auslegungen das Methodenproblem der Geschichte, wenn wir daran denken, daß CARL MENGER mit GUSTAV VON SCHMOLLER die historische Schule der Nationalökonomie angegriffen hatte[1], daß hinter dem Postulat der Werturteilsfreiheit bei MAX WEBER die Entscheidung zur Soziologie als historischer Kulturwissenschaft stand[2] oder daß sich in der Differenz von generalisierender und individualisierender Methode der Dualismus von Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft ausdrückt[3].

So erforderlich es einerseits vom Problemstand der gegenwärtigen Soziologie her wäre, das Thema der Geschichte wieder in ihre Reichweite zu bringen, und so nützlich es andererseits wäre, einmal zu untersuchen, welche empirische „Griffigkeit" die Methoden der modernen Sozialforschung auch auf dem historischen Erfahrungsfeld zeigen, so sollten wir vielleicht doch zurückhaltender sein, die HABERMAS/ALBERT-sche Methodenkontroverse auf eine solche Problematik zu beziehen. Das heißt: wir sollten zuerst einmal prüfen, ob die Kontroverse prinzipiell etwas für das Thema „Soziologie und Geschichte" hergeben kann.

Zu diesem Zweck wollen wir zwei Fragen, die unsere Überlegungen leiten sollen, formulieren. *Erstens:* Um welche Grundposition handelt

[1] Vgl. die noch nicht überholte Arbeit von J. SCHUMPETER, „Gustav von Schmoller und die Probleme von heute", *Schmollers Jahrbuch*, 50 Jg., 1926, 337–388; dazu F. JONAS, *Das Selbstverständnis der ökonomischen Theorie*, Berlin 1964, insbes. S. 119 ff.

[2] Vgl. W. WEBER und E. TOPITSCH, „Das Wertfreiheitsproblem seit Max Weber", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, Bd. XIII, 1952, S. 158–201; und CHR V. FERBER: „Der Werturteilsstreit 1909/1959", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 11. Jg. 1959, 21–37; auch in: E. TOPITSCH (Hrsg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln u. Berlin 1965, S. 165–180.

[3] Vgl. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 5. Aufl. Tübingen 1929.

es sich eigentlich auf der sogenannten dialektischen und auf der sogenannten neupositivistischen Seite? *Zweitens:* Inwieweit lassen sich aus deren Auseinandersetzung positive Konsequenzen für unser Thema „Soziologie und Geschichte" ziehen und inwieweit nicht? Dem könnte sich eine *dritte* Frage anschließen, die wir aber offenlassen müssen, ob nämlich aus der wissenstheoretischen und methodischen Struktur der Soziologie unserer Tage überhaupt folgt, daß diese historisch orientiert sein bzw. ihr Erfahrungsfeld retrospektiv aufbauen müsse. Falls wir bereit sind, den Konflikt zwischen HABERMAS und ALBERT als symptomatisch anzusehen, dürfte es – vorwegnehmend gesagt – gar nicht so einfach sein, hierauf eine bejahende Antwort zu finden.

Versuchen wir die *erste* Frage zu entwickeln. Um welche Grundpositionen handelt es sich, auf welchen gemeinsamen Nenner lassen sie sich bringen, wo liegt ihre spezifische Differenz? Liest man die in Frage kommenden Arbeiten von HABERMAS und ALBERT – ich meine den die Polemik auslösenden Beitrag von HABERMAS in der *Festschrift* für ADORNO „Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno"[4], die Replik von ALBERT „Der Mythos der totalen Vernunft. Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik"[5] und die Antwort darauf von HABERMAS „Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus"[6] – liest man diese Arbeiten, so wird nicht sofort deutlich, was hier primär thematisiert ist. Positivismuskritik und Dialektikkritik, die Frage nach dem Begriff der Totalität und dem des Systems, Vernunft als Mythos oder als methodisches Prinzip und ähnliche Problematiken scheinen im Vordergrund zu stehen, kurzum bereits intensiv durchdiskutierte, wenn auch noch nicht entschiedene Fragen der Wissenschaftstheorie oder Metasoziologie. M. E. liegt aber der springende Punkt, d. h. das eigentlich *neue* Problem woanders: HABERMAS und ALBERT geht es primär um den Zusammenhang von sozialwissenschaftlicher Theorie und sozialwissenschaftlicher Praxis. Das Geplänkel um eine axiomatisch-deduktive oder hermeneutisch-dialektische Begründung sozialwissenschaftlicher Aussagen und Aussagenzusammenhänge, also von Theorien; der Vorwurf, bei ALBERT (und d. h. natürlich auch bei POPPER) dominiere

[4] *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag* (M. HORKHEIMER, Hrsg.), Frankfurt a. M. 1963, S. 473–501. Jetzt auch in: E. TOPITSCH, (Hrsg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln u. Berlin 1965, S. 291–311.
[5] *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 16, 1964, Heft 2, S. 225–255. [6] *Kölner Ztschr.*, Jg. 16, 1964, Heft 4, S. 635–659.

ein „technisches Erkenntnisinteresse“ [7], die Struktur ihrer Methodologie provoziere deshalb die Bildung nicht von wertfreien Theorien, sondern von Technologien, und umgekehrt, HABERMAS strebe „offenbar nichts anderes (an) als eine als Wissenschaft aufgezäumte Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht“ [8]; solche wechselseitigen Polemiken dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß beide Positionen ein wesentliches Kriterium der sozialwissenschaftlichen Theorie *in ihrer praktischen Relevanz* sehen. Strittig ist nicht die Taktik solcher theoretischen Praxis, strittig ist allein die Strategie der jeweiligen Wissenschaftskonzeption. Wir wollen dies an den drei praktischen Funktionen verdeutlichen, die sie — gemeinsam — den Sozialwissenschaften, insbesondere der Soziologie, zuerkennen. Beide sind sich nämlich darin einig, daß die sozialwissenschaftliche Theorie mittels Sozialkritik, mittels Sozialtechnologie und mittels rationaler Politik praktisch werden kann und soll.

II.

Die erstgenannte Funktion der Sozialkritik beschreibt HANS ALBERT folgendermaßen [9]: „Die Verbreitung sozialen Wissens (soziologischer Erkenntnisse) und die Bekämpfung sozialer Vorurteile ist eine mögliche Aufgabe von großer praktischer Bedeutung, die in den Bereich dessen gehört, was man früher mit dem Worte ‚Aufklärung‘ umschrieb. Dazu gehört auch die Kritik von Ideologien, gleichgültig, ob sie im Bereich des wissenschaftlichen Denkens entstanden sind oder in anderen sozialen Bereichen. Die Kritik der Ideologien ist aber eng verbunden mit der kritischen Analyse der sozialen Zustände, auf die sie sich beziehen und die ihnen Nahrung geben. In allen diesen Hinsichten können sozialwissenschaftliche Theorien eine bedeutende Rolle spielen, denn sie können dazu verwendet werden, allgemeine Zusammenhänge in den sozialen Zuständen aufzudecken, mögliche Ansatzpunkte einer Reform zu zeigen und überhaupt die kritische Diskussion über soziale Tatbestände zu befruchten [10].“

[7] Vgl. die zitierten Arbeiten von HABERMAS.

[8] H. ALBERT, „Der Mythos der totalen Vernunft . . .“, *a.a.O.*, S. 236.

[9] „Probleme der Theoriebildung. Entwicklung, Struktur und Anwendung sozialwissenschaftlicher Theorien“ in *Theorie und Realität* (H. ALBERT, Hrsg.), Tübingen 1964, S. 3–70/Zit. S. 69 f.

[10] Vgl. auch H. ALBERT, Wissenschaft und Politik. Zum Problem der Anwendbarkeit einer wertfreien Sozialwissenschaft in *Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft*“ (Hrsg. E. TOPITSCH), Wien 1960, S. 201–232 / bes. S. 227 ff.).

Die zweite praktische Funktion von Theorien liegt in ihrer technologischen Transformation, die man sich – abgekürzt gesagt – so vorstellen kann, daß kausalrational formulierte Aussagenkomplexe (also solche über Ursache-Wirkungszusammenhänge) in zweckrationale (also damit in Handlungsanweisungen) umgebildet werden. Wieder mit den Worten von ALBERT[11]: „Sozialwissenschaftliche Theorien nomologischen Charakters können in technologische Systeme verwandelt, also in eine Form gebracht werden, die die praktische Relevanz solcher Theorien in bezug auf bestimmte Probleme explizit macht. Diese Relevanz liegt darin, daß sie die menschlichen Wirkungsmöglichkeiten hinsichtlich dieser Probleme gewissermaßen ‚kanalisieren' und damit eine Antwort auf die Frage ermöglichen: Was können wir tun? Die Transformation eines theoretischen in ein technologisches System bezieht mögliches soziales Geschehen, das in irgendeiner praktischen Hinsicht relevant ist, auf mögliche Ansatzpunkte für menschliches Handeln und zeigt dadurch Eingriffsmöglichkeiten in dieses Geschehen auf."

Ergeben sich die leitenden Gesichtspunkte der tautologischen Transformation theoretischer in technologische Systeme, ergibt sich also diejenige Selektionsperspektive, die eine Ableitung einer endlichen Zahl von Aussagen und Aussagenkomplexen aus der (eigentlich unendlichen) Folgerungsmenge eines axiomatisch-deduktiven Systems ermöglicht, aus den vorgegebenen, eindeutig umgrenzbaren Anwendungsbedingungen, so trifft das für das allgemeine politische Handeln nicht zu. Es bezieht sich ja zumeist auf Anwendungssituationen, die *nicht* eindeutig beschreibbar und datierbar sind, und denen deshalb instrumental umgeformte Theoreme *nicht* zurechenbar sind. Sozialtechnologische Systeme der angegebenen Art können unter gewissen Voraussetzungen zur Grundlage praktischen Handelns gemacht werden, also zur Grundlage einer rationalen Politik in einem sehr weiten Sinne dieses Wortes, der Eingriffe aller Art in das soziale Geschehen umfaßt. Dazu ist eine Anwendung dieser Systeme auf spezielle Situationen notwendig, für die sie relevant erscheinen. Ist die betreffende Situation so beschaffen, daß ein solches System anwendbar ist, dann lassen sich durch seine Anwendung konkrete Möglichkeiten der Einwirkung auf das soziale Geschehen explizieren. Die Realisierung solcher Möglichkeiten setzt Entscheidungen über Zielsetzungen und Mittelverwendungen voraus, die nicht aus der Technologie selbst ableitbar, aber

[11] „Probleme der Theoriebildung . . .", *a.a.O.*, S. 66 f.

unter Berücksichtigung technologischer Aussagen zu treffen sind. Die Entscheidung für gewisse Handlungsalternativen und ihre Konsequenzen wirft natürlich Bewertungsprobleme auf, die eine nicht-kognitive Dimension besitzen[12]. Die Applikation technologischer Systeme mittels rationaler Politik erfordert also die Einführung von Wertprämissen, die nicht nur die Ziele, sondern auch (das wissen wir seit GUNNAR MYRDALS Analysen[13]) die *zieladäquaten Mittel* selektieren.

Werte engen quasi den Handlungsspielraum in bezug auf die Ziele und in bezug auf die Mittel so ein, daß Handeln überhaupt möglich ist. Sie erfüllen damit für eine rationale Politik von der Subjektseite her diejenige Zurechnungsfunktion, die im Falle sozialtechnischer Praxis von der Objektseite her mittels beschreib- und datierbarer Anwendungssituationen gegeben war. Freilich stellt sich hier verschärft das Problem der Kompatibilität nun nicht nur der Ziele untereinander (wie wir es seit MAX WEBER kennen), sondern auch der jeweiligen Ziel-Mittelrelationen und der Mittel-Mittelrelationen. Ein Problem, worauf ALBERT selbst ausführlich eingegangen ist in seinem zitierten Beitrag zur *Festschrift für Victor Kraft* „Wissenschaft und Politik"[14] und, was die Analyse logischer, theoretischer und faktischer Kompatibilität und Inkompatibilität von Handlungszielen bzw. Werten betrifft, in seinem Aufsatz „Ethik und Metaethik"[15]. Näher können wir hier nicht darauf eingehen.

III.

Sozialkritik, Sozialtechnologie und rationale Politik werden nun von JÜRGEN HABERMAS keineswegs als Funktionen sozialwissenschaftlicher Praxis abgelehnt. Im Gegenteil, er nimmt diese in einem ersten Schritt prinzipiell an und versucht nur in einem zweiten, in einem kritischen Schritt, die Selbstbeschränkung des Positivismus auf logische Analyse und positive Datenerhebung zu transzendieren, und so die neupositivistische Soziologiekonzeption ALBERTS (und POPPERS) in einer dialektischen Soziologie aufzuheben. Ich will dies am Begriff einer rationalen Politik, so wie ihn HABERMAS versteht, verdeutlichen. Politik ist für ihn am Vorbild der klassischen praktischen Philosophie orientiert. Politik verstand sich und sollte sich verstehen „als die Lehre vom

[12] H. ALBERT, „Probleme der Theoriebildung . . .", *a.a.O.*, S. 67 f.

[13] Etwa in „Das Zweck-Mittel-Denken in der Nationalökonomie", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, Bd. 4, 1933, 305–329, heute auch zugänglich bei G. MYRDAL, *Das Wertproblem in der Sozialwissenschaft*, Hannover 1965, S. 213–233. [14] Vgl. bes. S. 223 ff.

[15] *Archiv für Philosophie*, Bd. 11, 1961, S. 28–63.

guten und gerechten Leben; sie ist die Fortsetzung der Ethik", und insofern ist Politik von Ethik nicht zu trennen. „Die alte Lehre von der Politik bezog sich ausschließlich auf Praxis im engen, im griechischen Sinne. Mit Techne, der kunstfertigen Herstellung von Werken und einer tüchtigen Meisterung von vergegenständlichten Aufgaben, hat sie nichts zu tun. Politik richtet sich in letzter Instanz immer auf die Heranbildung des Charakters; sie verfährt pädagogisch und nicht technisch[16]." Die modernen Sozialwissenschaften sind demgegenüber ausgezeichnet durch eine strikte Trennung von Moral und Politik, oder anders formuliert, von Wertung und wertfreier technischer Anwendung sozialwissenschaftlicher Theorien. Dazwischen liegt freilich ein wissenschaftsgeschichtlich äußerst komplizierter Umbildungsprozeß von der praktischen Philosophie der Griechen und der Scholastik über die Sozial- und politische Philosophie eines HOBBES, über HEGEL, MARX und MAX WEBER bis zum gegenwärtigen Verständnis sozialwissenschaftlicher Praxis als Sozialtechnik.

Rationales politisches Handeln ist weder implizit ethisch noch explizit pädagogisch, es zielt auf: Berechnung, Verfügung und Erzeugung sozialer Prozesse, es ist – nach dem Selbstverständnis der Sozialtechnologen – im idealen Falle weder von der Subjektseite her wertbehaftet, noch von der Objektseite her Unberechenbarkeiten, d. h. Zufällen und Spontaneitäten ausgeliefert. Aber, sagt HABERMAS, „in dem Maße, in dem Politik wissenschaftlich rationalisiert, Praxis durch technische Empfehlungen theoretisch angeleitet wird, wächst ... jene eigentümliche Restproblematik, angesichts deren die erfahrungswissenschaftliche Analyse ihre Inkompetenz erklären muß. Auf der Basis einer Arbeitsteilung zwischen datenverarbeitenden Wissenschaften und wissenschaftlich nicht kontrollierbarer Normsetzung wächst mit der strikten Klärung bestimmter Voraussetzungen gleichzeitig der Spielraum purer Dezision: der genuine Bereich der Praxis" (HABERMAS meint hier denjenigen der alten praktischen Philosophie, die es noch vermochte, ethische und politische Entscheidungen auf den sozialen Zusammenhang der Polis oder des Gemeinwesens überhaupt zu beziehen und deshalb „pure Dezisionen" vermeiden konnte), dieser „genuine Bereich der Praxis", fährt HABERMAS fort, „entzieht sich in wachsendem Maße der Zucht methodischer Erörterung"[17].

[16] J. HABERMAS: „Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie" in *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, S. 13–51/S. 13 f.
[17] *Ebd.*, S. 17 f.

Stringenz und Striktheit der sozialwissenschaftlichen Praxis sind so teuer erkauft: Auf Kosten der nichtrationalen und nichtrationalisierbaren Handlungselemente werden zwar von „Sozialingenieuren", wie HABERMAS sie nennt, mit zunehmendem Erfolg zweckmittelrational strukturierte Aktivitätsketten konstruiert, produziert und unter Kontrolle gehalten; mit ihrer Hilfe werden gleichsam soziale Automatiken in das politische Aktionsfeld eingepaßt, das früher von Spontaneitäten, d. h. von Zentren menschlicher Entscheidungs- und Freiheitsimpulse, durchsetzt war, und die jetzt zunehmend ausgeschaltet werden. Dabei – meint HABERMAS – wird dreierlei übersehen:

Zum ersten widerspricht eine sozialtechnologische Umbildung der Sozialwissenschaften und insbesondere der Soziologie dem Gesetz, nach dem sie angetreten, nämlich dem der Aufklärung und der humanen Emanzipation. HABERMAS nimmt zu diesem Wandel des soziologischen Wissenschaftsziels unter dem Einfluß des Positivismus und seines teils offenen, teils verhüllten Technizismus in seinem Aufsatz „Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie" [18] ausführlich Stellung.

Zum zweiten schiebt die auf Stringenz und Striktheit bedachte positivistische Soziologie die Dimension der Entscheidung und Wertung in die Irrationalität ab. Das heißt aber, daß mit dem Verbot der Diskutabilität von Dezisionen im wissenschaftsinternen Raum – freilich so wie HABERMAS und wohl auch ALBERT ihn verstehen – die Entscheidungs- und Wertsphäre in den Einflußbereich aufklärungs- und „vernunft"-feindlicher Strömungen gerät, wie z. B. der Existenzphilosophie im Sinne HEIDEGGERS und SARTRES, des Dezisionismus etwa eines CARL SCHMITT oder der mit „institutionalistischen Voraussetzungen" arbeitenden Anthropologie GEHLENS [19]; ja diese Irrationalismen sind erst als Komplementärpositionen zum radikalen Positivismus angemessen zu verstehen [20].

Zum dritten zieht sich eine radikal wertabstinente Wissenschaft den Boden unter den eigenen Füßen weg. Wissenschaft und das heißt: theoretische und praktisch-technische Rationalität ließen sich ja bisher nur unter Zurückführung auf einen ihnen impliziten Letztwert der

[18] Ebenfalls in *Theorie und Praxis*, S. 215–230.

[19] Vgl. J. HABERMAS: „Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", *a.a.O.*, S. 487.

[20] Ebd., S. 486 f., sowie „Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation" in *Theorie und Praxis*, S. 231–257, insbes. S. 243 f.

„Vernunft", der „Wahrheit" oder der „Wirklichkeit" rechtfertigen und in der Auseinandersetzung mit nicht-wissenschaftlichen und da sind immer nicht-rationale Werthaltungen verteidigen oder durchsetzen. Man kann freilich auf jede Legitimierung der szientifischen Rationalität in Theorie und Praxis verzichten. Man kann darüber hinaus noch das „Prinzip der zureichenden Begründung" als eine im europäischen Raum lange Zeit dominante, „quasi-theologische Manifestationstheorie der Wahrheit", also als Ideologie – wir würden sagen als die spezifische Berufsideologie der Philosophen – entlarven. ALBERT hat unter Berufung auf POPPER diesen Standpunkt auch eingenommen und war damit in der Lage, die Begründungsproblematik am entscheidenden Punkt einfach abzuschneiden. Zur Verdeutlichung zitieren wir aus einer hierfür informativen Arbeit ALBERTS[21] einige Sätze. „Alles, was ausgesagt wird, bedarf nach diesem Prinzip (nämlich dem Prinzip des zureichenden Grundes, das implizit für die ganze abendländische Wissenschaft gilt, explizit aber erst bei LEIBNIZ auftritt, H. B.) einer zureichenden Begründung, einer Rechtfertigung durch Zurückführung auf positive Gründe, die im allgemeinen mit Hilfe eines logischen oder quasilogischen Ableitungsverfahrens zu geschehen hat ... Das ganze Verfahren hat den Zweck, das zu Begründende dadurch zu legitimieren, daß man seine Geltung auf letzte Quellen zurückführt, die ihrer Natur nach Autorität für sich in Anspruch nehmen können und daher in der Lage sind, diese ihre Autorität im Wege des [illegible] quasi-logischen Verfahrens zu übertragen. Dabei können sehr verschiedene Instanzen die Rolle der letzten Autorität übernehmen": bei den Rationalisten waren es vorzüglich „Vernunft", „intellektuelle Intuition und Wesensschau", meint ALBERT, bei den Empiristen Sinneswahrnehmungen, Beobachtungen, letzte Interessen, soziale Bedürfnisse oder anthropologische Grundbefindlichkeiten.

Man kann also mit ALBERT und POPPER auf die Legitimierung der Wissenschaft und damit auf die gnoseologische und praxeologische Sicherung der rationalen Erkenntnis- und Handlungsakte verzichten, man kann also Wissenschaft gemäß vereinbarten Regeln etwa der formalen Logik, der Methodologie oder der praktischen Anwendung treiben und Stringenz und Striktheit nur in bezug auf die Handhabung dieser Regeln fordern. Eine solche Position kann aber im ideologie-

[21] „Rationalität und Wirtschaftsordnung. Grundlagenprobleme einer rationalen Ordnungspolitik", *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Bd. 14, 1963, H. 3, S. 86–113/Zit. S. 96.

kritischen und darüber hinaus im politischen und sozialen Kampffeld, nachdem sie den ideologisierenden Charakter der quaestio iuris für die traditionelle Wissenschaft durchschaut hat, sich selbst nur auf eine Wertentscheidung *für* die Vernunft, auf einen bloßen Glaubensakt *für* die wissenschaftliche Rationalität zurückziehen. „Nachdem der Positivismus", sagt HABERMAS in der *Festschrift für Adorno*[22], „Vernunft bloß in ihrer partikularisierten Gestalt (als ein Vermögen der korrekten Handhabung formallogischer und methodologischer Regeln) wahrhaben darf, kann er die Relevanz des Erkennens für eine vernünftige Praxis nur noch durch einen ‚Glauben an die Vernunft' proklamieren. Dabei besteht das Problem ‚nicht in der Wahl zwischen Wissen und Glauben, sondern nur in der Wahl zwischen zwei Glaubensarten'".

Es liegt auf der Hand, daß mit dem Verzicht auf Fundierung der szientifischen Erkenntnis- und Handlungsrationalität in diskursiv erschließbaren ‚Basen', wobei diese entweder transzendental als subjektives Erkenntnis- und Handlungsvermögen oder transzendent-empirisch als objektiv-sinnliche Wirklichkeit vorauszusetzen wären, daß also mit dem Fundierungsverzicht die Wissenschaft oder besser das Verhalten der Wissenschaftler Dezisionscharakter erhält. Das rationale Erkenntnis- und Handlungsinteresse des positivistischen Wisenschaftlers stellt dann auch nichts anderes dar als ein Interesse, einen Wertbezug, eine Dezision unter anderen. Dahin zielt HABERMAS' Kritik. Er teilt *mit* ALBERT die Einsicht in die praktischen Relevanzen der sozialwissenschaftlichen Theorie, in die Möglichkeit und Notwendigkeit der Sozial- und Ideologiekritik, der Sozialtechnologie und einer rationalen Politik. HABERMAS meint jedoch im Gegensatz zu ALBERT, daß der brüske Abbruch der quaestio iuris wissenschaftlichen Erkennens und Handelns, die scharfe Trennung von Genesis und Geltung und die daraus folgende Dualität von irrationaler Dezision und von rationablem Faktum das Interesse der Aufklärung an Durchdringung und Durchsetzung der Vernunft behindert, ja ihm entgegenarbeitet, indem sich ein zwar strikter, aber „positivistisch halbierter Rationalismus" in jener Irrationalität verankert, die er mittels der Instrumente der Rationalisierung und Technisierung reduzieren oder gar beseitigen will. HABERMAS hält dem entgegen, man könne — dem Programm der Aufklärung verpflichtet — nicht um die Einsicht herumkommen, daß es eine „umfassende Rationalität" gebe, die Dezision und Faktum, Interesse an Rationalität und

[22] *A.a.O.*, S. 487 f.

korrekte Handhabung szientifischer Regeln gleichermaßen einschließt. Für ihn ist Vernunft „dezidierte Vernunft", eine, die die Entscheidung *zur* Vernunft schon immer in sich enthält[23].

IV.

Die Gegenargumentation von HABERMAS, also die Explizierung seines positiven Konzepts einer der Aufklärung verpflichteten Soziologie und Sozialwissenschaft, die die positivistische Position aufnimmt, aber ihre „halbierte Rationalität" zu einer umfassenden, dialektischen Vernunft transzendiert, führt uns auf die zweite Frage, die wir anfangs gestellt haben: nämlich inwieweit sich aus der ALBERT-HABERMAS'schen Kontroverse positive Konsequenzen für unser Thema „Soziologie und Geschichte" ziehen lassen und inwieweit nicht. Das Zurückdrehen der Diskussion seitens HABERMAS auf jenen Punkt, an dem die Positivisten die strikte Regelhaftigkeit zum entscheidenden Kriterium szientifischer Rationalität eingesetzt haben — auf Kosten, ja mit dem *Verbot* von Begründung und legitimierender Genesis wissenschaftlicher Erkenntnis- und Handlungsakte — hat zur Folge, daß das Problem der „Geschichte" neuerlich auftritt. Nur jetzt mit der Schwierigkeit, auf demjenigen Gelände wieder Umrisse, Strukturen, Objektivität, kurz Wirklichkeit zu zeigen, das die Neupositivisten unter dem Verdacht der Mythologie und einer archaischen Erkenntnisgesinnung als irrationale Welthälfte vernebelt hatten. „Soweit das Selbstverständnis der Sozialwissenschaften", argumentiert HABERMAS[24], „von der analytischen Wissenschaftstheorie bestimmt ist, wittert die vermeintlich radikale Aufklärung in jedem dialektischen Zug ein Stück Mythologie — vielleicht nicht einmal ganz zu Unrecht; denn die dialektische Aufklärung, deren Stringenz sich die plane zu entwinden sucht, behält vom Mythos in der Tat eine durch den Positivismus preisgegebene Einsicht fest, *die* nämlich: daß der von Subjekten veranstaltete Forschungsprozeß dem objektiven Zusammenhang, der erkannt werden soll, durch die Akte des Erkennens hindurch selber zugehört". HABERMAS sucht in seinen Arbeiten, ALBERT und POPPER immer wieder zu demonstrieren, wie sehr sie selbst davon ausgehen, daß der Forschungsprozeß niemals subjektfrei abläuft, sondern daß er über die für ihn konstitutiven Wertbezüge der Forschungssubjekte allemal in jenem größeren Zusammen-

[23] Vgl.: „Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung . . .", *a.a.O.*, bes. S. 234 ff.
[24] „Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik . . .", *a.a.O.*, S. 473 f.

hang steht, der Dezision und Faktum, subjektive Irrationalität und objektive Rationalität umschließt.

Dies könne man, so meint HABERMAS, besonders deutlich zeigen an dem für den Neupositivismus strategischen Ort der Überführung von objektiver Erfahrungswirklichkeit, der empirischen Basis, in rezipierende Erfahrungsaussagen, also an jenem Ort, an dem die Formulierung der Protokoll- oder Basissätze vor sich geht. POPPER zumindest beharrt hier gegen andere Positivisten auf der Einsicht, zitieren wir HABERMAS[25], „daß die Beobachtungssätze, die sich zur Falsifikation von Gesetzesannahmen eignen, nicht empirisch zwingend gerechtfertigt werden können; statt dessen muß in jedem Fall ein Beschluß gefaßt werden, ob die Annahme eines Basissatzes durch Erfahrung ausreichend motiviert ist[26]. Im Forschungsprozeß müssen alle Beobachter, die an Versuchen der Falsifikation bestimmter Theorien beteiligt sind, über relevante Beobachtungssätze zu einem vorläufigen und jederzeit widerrufbaren Konsensus gelangen: diese Einigung beruht in letzter Instanz auf einem Entschluß, sie kann weder logisch noch empirisch erzwungen werden."

Versagen sich POPPER und ALBERT, die Struktur dieses „Entschlusses" im Forschungsakt überhaupt zu analysieren, – sie gilt ihnen eben als schlechthin irrationaler Außenimpuls der dann automatisch ablaufenden Erkenntnis- und Handlungsketten in Wissenschaft und Technik – so hakt HABERMAS hier fest. Er schlüsselt das Dezisionsmoment auf als ein *Moment* innerhalb eines konsensuellen oder den Konsensus intendierenden Kommunikationsgefüges von forschenden Individuen, wobei diese wiederum in einem übergreifenden sozialen Kontext stehen und als stehend begriffen werden. „Forschung ist eine Institution zusammenhandelnder und miteinander sprechender Menschen; als solche bestimmt sie durch die Kommunikation der Forschung hindurch das, was theoretisch Geltung beanspruchen kann. Die Forderung kontrollierter Beobachtung als Basis für Entscheidungen über die empirische Triftigkeit von Gesetzeshypothesen setzt bereits ein Vorverständnis bestimmter sozialer Normen voraus[27]." Dieses „Vorverständnis bestimmter so-

[25] *Ebd.*, S. 491.

[26] Dazu HABERMAS, *ebd.*: „Der Allgemeinheitsgrad deskriptiven Gehalts von Wahrnehmungsurteilen schießt weit über die Besonderheit des jeweils Wahrgenommenen hypothetisch hinaus, weil wir immer schon unter dem selektiven Zwang zur Stabilisierung von Handlungsformen Erfahrungen gemacht und Bedeutungen artikuliert haben."

[27] J. HABERMAS, *ebd.*, S. 492 f.; und weiter: „Es genügt ja nicht, das spezifische

zialer Normen", das jede Sachfrage, insbesondere auch die im Forschungsprozeß zu klärenden und zu entscheidenden Sachaussagen durchzieht und bestimmt, ist der Angelpunkt, ja der für HABERMAS vermeintlich feste Boden, auf dem er seine dialektische Soziologie verankern möchte. Was in der Diskussion und den kommunikativen Entscheidungsoperationen der Forscher an explizitem Vorverständnis, man könnte auch sagen, an artikuliertem Hypothesenbewußtsein, zum Vorschein kommt, das ist im Grunde nichts anderes als der subjektiv verfaßte Sinn eines sozialen Kontextes, dessen objektiven Sinn die Subjekte so repräsentieren. Übrigens ist das implizite, nicht artikulierte Vorverständnis nicht weniger fundamental: es stellt diejenige konsensuelle Gemeinsamkeit dar, gleichsam diejenigen Einverständnispotenzen, die noch von keiner Seite der Diskussions- und Entscheidungspartner in Frage gestellt sind, die deshalb die Kommunikation eigentlich tragen und aus deren untergründigem Reservoir der permanente Diskussionsprozeß und seine ihn bedingenden wechselseitigen Infragestellungen der Partner gespeist werden — ein Gesichtspunkt, auf den HABERMAS nicht eingeht.

V.

Wenn HABERMAS wiederholt auf das Diskussionsmodell des Forschungsbetriebes zurückkommt und an ihm nachzuweisen versucht, wie hier eine umfassende Rationalität fortwährend praktiziert wird, dann ist das Verhalten der um des Konsensus willen diskutierenden Wissenschaftler für ihn nicht per se wichtig. Es ist gedacht — abgesehen von der günstigen Ausgangsposition für die Auseinandersetzung mit den Neupositivisten, denn so vermag er sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen — als das Modell eines möglichen, teils wirklichen Verhaltens von Menschen, die sich an der Sache und an den subjektiven Antizipationen dieser Sache wechselseitig, das heißt *dialektisch* oder noch besser: *dialogisch* orientieren. Die Diskussionspartnerschaft der Wissenschaftler ist ihm eigentlich Vorbild für dasjenige Forum der Öffentlichkeit, auf dem die mündigen Bürger ihre Interessen formulieren, verhandeln und ausgleichen, so daß sie mit der gemeinsam dialogisch aus-

Ziel einer Untersuchung und die Relevanz einer Beobachtung für bestimmte Annahmen zu kennen; vielmehr muß der Sinn des Forschungsprozesses im ganzen verstanden sein, damit ich wissen kann, worauf sich die empirische Geltung von Basissätzen überhaupt bezieht . . . Die quaestio facti muß im Hinblick auf eine gegebene, das heißt in ihrem immanenten Anspruch verstandene quaestio iuris entschieden werden".

gehandelten Übereinkunft auf einer höheren Bewußtseinsstufe stehen als vorher und sich dadurch von ihren früheren differenten und irrationalen Interessen reflektierend emanzipiert haben. Fortschritt ist für HABERMAS in der Tat ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, um ein Hegelsches Diktum anzuwenden, und zwar einer Freiheit *von* den faktischen, aber *zur* Vernunft, d. h. in die soziale Kommunikation und Bewußtheit aller Subjekte aufzuhebenden Interessen. „Erst eine Vernunft, die sich des in jeder vernünftigen Diskussion unvertilglich arbeitenden Interesses am Fortschritt der Reflexion zur Mündigkeit inne ist, wird die transzendierende Kraft aus dem Bewußtsein ihrer eigenen materialistischen Verflechtung gewinnen[28]." HABERMAS hat den Gedanken der exemplarischen Funktion der Diskussion unter Wissenschaftlern für den Begriff der Öffentlichkeit und für den Emanzipationsprozeß der modernen Gesellschaft vor allem in seinem weniger bekannten Beitrag zur *Festschrift für Hans Barth* entwickelt[29], [29a].

Das Vorverständnis und das heißt die impliziten, aber explizierbaren Interessenlagen derjenigen Individuen, die etwa im wissenschaftlichen Diskussionsteam, in sozialen Gruppen oder in einer größeren Öffentlichkeit miteinander und gegeneinander handeln und so verhandelnd ihre Interessen auf einen Nenner zu bringen versuchen, dieses Vorverständnis ist für HABERMAS dasjenige Medium, durch das hindurch er soziale und geschichtliche Wirklichkeit fassen will. Wir sagen ausdrücklich: soziale *und* geschichtliche Wirklichkeit, weil es auf der Hand liegt, daß das Verständnis der agierenden und diskutierenden Bürger von ihrer je eigenen Lebenssituation nicht nur sozial, sondern auch *geschichtlich* strukturiert ist. Dabei ist es gleichgültig, ob der Horizont des sich selbst verstehenden Individuums an den Grenzen der eigenen Biographie abbricht oder ob biographisch vorgängiges Handeln als kausalrelevant für eigenes Gehandelthaben und aktuelles Handeln ein-

[28] J. HABERMAS, „Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung . . .", *a.a.O.*, S. 256.

[29] „Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung" in: *Humanität und politische Verantwortung* (Hrsg. R. REICH), Erlenbach – Zürich u. Stuttgart 1964, S. 54–73.

[29a] In seiner Frankfurter Antrittsvorlesung im S. S. 1965 „Erkenntnis und Interesse", die erst nach Drucklegung unseres Aufsatzes veröffentlicht wurde (*Merkur*, XIX Jg., 1965, Nr. 213, S. 1139–1153), entfaltet HABERMAS ausführlich den Zusammenhang von wissenschaftlicher Theorie und historischer Emanzipation des „Interesses an Mündigkeit" (S. 1149 f u. passim). – Vgl. auch seine neue Differenzierung der Wissenschaften in empirisch-analytische und historisch-hermeneutische sowie systematisch-kritische Handlungswissenschaften (S. 1145 ff).

bezogen wird oder ob der subjektiv verfaßte, aber über das Subiekt mehr oder minder weit zurückreichende Geschehensablauf den Namen „Geschichte" erhält oder gar in einem Bezugsrahmen einer „Geschichtsphilosophie" eingeordnet wird. Jedenfalls versucht HABERMAS über das Verständnis des Subjekts, das eine je eigene Geschichte zu leben glaubt, zu einem Subjekt, das je eine Geschichte hat, schließlich zu einer Wirklichkeit zu kommen, die er Geschichte nennt und die den Subjekten ihre Geschichte gibt. Die subjektiv verfaßte soziale und geschichtliche Lebenswelt der Individuen wird auf diese Weise das für ihn greifbare Komplement einer objektiven Lebenswelt mit historischer Struktur, ja mit historischer Gesetzlichkeit. Eine historisch orientierte Soziologie müßte so konstruiert werden, daß sie durch das Vorverständnis der agierenden Subjekte hindurch den objektiven Aktionszusammenhang der Geschichte aufzudecken, durch die Subjektivitäten hindurch Wirklichkeit zu begreifen vermag.

HABERMAS bedient sich zu diesem Zweck dreier Mittel: *Erstens* führt er die Hermeneutik in die Soziologie ein, nämlich diejenige geisteswissenschaftliche und theologische Methode, der es um Explikation von Sinn geht, z. B. aus sprachlichen Texten, Kunstwerken, Werkzeugen, kurz aus allen menschlichen (evtl. göttlichen) Handlungs- und Bewußtseinsspuren, die subjektiv vermittelt Mitteilungen über Wirkliches enthalten. *Zweitens* gebraucht er das dialektische Begriffsinstrument der Totalität, das ihm ermöglicht, vom intentional gefaßten subjektiven Sinn aus auf objektive Sinnhaftigkeit zu schließen. Totalität ist für ihn diejenige subjektiv-objektive Sinneinheit, auf die der subjektive Sinn verweisen muß, sonst wäre er nicht Sinn. Garantie der Totalität gibt ihm die Dialektik, die den subjektiven Sinn nicht bei seiner eigenen Negation, daß er nämlich als bloß subjektiver *kein Sinn* ist, beläßt und die ihn somit heraustreibt zum objektiven Komplement. *Drittens* verwendet er die Hermeneutik wie die Totalität des subjektiv-objektiven Geschichtsganzen doch nur als Fiktion, und zwar als notwendige Fiktion möglichen Handelns. Die beiden ersten Konstruktionsmittel seiner dialektischen Soziologie wollen wir in einem längeren Zitat von ihm verdeutlichen.

„Historische Gesetzmäßigkeiten", formuliert HABERMAS in seinem Aufsatz „Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik" [30], „bezeichnen Bewegungen, die sich, vermittelt durch das Bewußtsein der han-

[30] *A.a.O.*, S. 480.

delnden Subjekte, tendenziell durchsetzen. Gleichzeitig nehmen sie für sich in Anspruch, den objektiven Sinn eines historischen Lebenszusammenhangs auszusprechen. Insofern verfährt eine dialektische Theorie der Gesellschaft hermeneutisch. Für sie ist das Sinnverständnis, dem die analytisch-empirischen Theorien bloß einen heuristischen Wert beimessen, konstitutiv. Sie gewinnt ja ihre Kategorien zunächst aus dem Situationsbewußtsein der handelnden Individuen selber; im objektiven Geist einer sozialen Lebenswelt artikuliert sich der Sinn, an den die soziologische Deutung anknüpft, und zwar identifizierend und kritisch zugleich. Dialektisches Denken scheidet die Dogmatik der gelebten Situation nicht einfach durch Formalisierung aus, freilich überholt es den subjektiv vermeinten Sinn gleichsam im Gang durch die geltenden Traditionen hindurch und bricht ihn auf. Denn die Abhängigkeit dieser Ideen und Interpretationen von den Interessenlagen eines objektiven Zusammenhangs der gesellschaftlichen Reproduktion verbietet es, bei einer subjektiv sinnverstehenden Hermeneutik zu verharren; eine objektiv sinnverstehende Theorie muß auch von jenem Moment der Verdinglichung Rechenschaft geben, das die objektivierenden Verfahren ausschließlich im Auge haben. Wie Dialektik dem Objektivismus, unter dem die gesellschaftlichen Verhältnisse geschichtlich handelnder Menschen als die gesetzmäßigen Beziehungen zwischen Dingen analysiert werden, entgeht, so erwehrt sie sich auch der Gefahr der Ideologisierung, die solange besteht, als Hermeneutik die Verhältnisse naiv an dem allein mißt, wofür sie sich subjektiv halten. Die Theorie wird diesen Sinn festhalten, aber nur, um ihn hinter dem Rücken der Subjekte und der Institutionen an dem zu messen, was sie wirklich sind. Dadurch erschließt sie sich die geschichtliche Totalität eines sozialen Zusammenhangs . . ."

Nur von *dieser* Seite betrachtet bleibt freilich das Verhältnis der dialektischen Soziologie zur Geschichte äußerst problematisch. Weder die Hermeneutik noch die dialektische Operation mittels des Totalitätsbegriffs kann HABERMAS und uns garantieren, daß eine die Subjektivitäten im kausalen Regressus aufrollende Soziologie tatsächlich „hinter dem Rücken der Subjekte und der Institutionen (diese) an dem zu messen (vermag), was sie wirklich sind". Ob eine Hermeneutik, die auf Auslegung von Sinntotalitäten geht, jedoch jemals Wirklichkeit erreicht, oder per se bleibt, was sie für ihre Kritiker bisher war: subjektive Explikation von subjektiven Explikationen, könnte hier nur entschieden werden, wenn wir auf die derzeitige Hermeneutikdiskussion in

Theologie und Philosophie, in Philologie und Jurisprudenz ausführlich eingehen würden.

Wir können dem aber ausweichen, da HABERMAS selbst sich über ein drittes Konstruktionsmittel gegen einen möglichen hermeneutischen Subjektivismus und eine mögliche leerformelproduzierende dialektische Operation abzusichern versucht. Im Zusammenhang mit dem obigen Zitat sagt er zum Beispiel: „Damit objektiv sinnverstehend die Geschichte selbst theoretisch durchdrungen werden kann, muß sich, wenn anders die geschichtsphilosophische Hypostasierung eines solchen Sinns vermieden werden soll, Historie zur Zukunft hin öffnen. Gesellschaft enthüllt sich in den Tendenzen ihrer geschichtlichen Entwicklung, also in den Gesetzen ihrer historischen Bewegung erst von *dem* her, was sie *nicht* ist[31]." Es ist deutlich, daß HABERMAS damit eine Umfunktionierung der Vergangenheit auf die Zukunft, der geschehenen Geschichte auf die zukünftige Geschichte, der Hermeneutik auf eine Handlungstheorie vornimmt. In der Tat gehört der Gedanke, daß sich retrospektiv Tendenzen erst dann wahrnehmen lassen, wenn wir prospektiv aus bestimmten Interessen Tendenzen zukünftig realisiert haben wollen, zur Konzeption der Geschichte bei HABERMAS. Es ist eigentlich diejenige Konzeption, die Geschichte von dem her legitimiert, was sich noch verwirklichen wird, oder – und das erst trifft HABERMAS entscheidend – was noch verwirklicht werden soll durch das Handeln der Menschen und deren Interesse an Freiheit. Die Struktur der Geschichte orientiert sich so teleologisch an einem Handlungsziel, das das schon Geschehene formiert am Noch-nicht-Geschehenen der Zukunft.

Wie sich erst aus dieser Beziehung auf zukünftiges Handeln die konstitutiven Momente des Geschichtsbegriffs ergeben, kann man an drei typischen Konstituentien zeigen. Zum *ersten* muß Geschichte so gedacht werden, daß das Subjekt, das in seinem Verständnis Geschichte zu haben und zu machen glaubt, als erkennendes und handelndes Subjekt tatsächlich Geschichte macht; *zweitens* ist derjenige Aktionszusammenhang, in den sich die agierenden Subjekte in ihrem Verständnis hineininterpretieren, als tatsächlicher Aktionszusammenhang anzunehmen, d. h. als Übersubjekt, das die Geschichten der Einzelsubjekte zum Ganzen der Geschichte zusammenfaßt, trägt und bewegt; *drittens* sind die Bewegungsverläufe, die die Geschichte ausmachen sollen, so zu denken, daß sie nicht nur sinnhaft die subjektiven Sinnmeinungen

[31] *Ebd.*, S. 481.

zusammenhalten, sondern auch objektiv sinnhaft in die Zukunft hineinlaufen und damit aktuelles sinnaufnehmendes und sinnverwirklichendes Handeln ermöglichen.

Erst diese drei Momente, die im Begriff der Geschichte gedacht sind, machen Handeln in die Zukunft hinein möglich. Die Fiktion der Geschichte oder, wie HABERMAS es an einer anderen Stelle ausdrückt[32], „versuchsweise und zugleich notgedrungen geschichtsphilosophisch (zu denken), ohne noch den Glauben der Geschichtsphilosophie teilen zu können", diese Fiktion ist also nicht nur möglich, denn wir verhalten uns handelnd schon immer so, sondern auch notwendig, wenn wir weiter handeln wollen. Die Alternative wäre der Verlust der Freiheit. Hier bekommt der Entwurf der dialektischen Soziologie seinen eigenen Stellenwert in der Auseinandersetzung mit dem Neupositivismus, der ja Praxis nicht als Geschichte von agierenden Subjekten, sondern als subjektfreie Technik sieht oder zumindest anstrebt. „Wenn daher der Soziologie über die Pragmatik einer analytisch-empirischen Planungswissenschaft hinaus noch eine Aufgabe überhaupt zugemutet werden kann, dann ist es die: statt sichtbar zu machen, was ohnehin *geschieht*, gerade bewußt zu halten, was wir ohnehin *machen*, nämlich planen und gestalten müssen, gleichviel, ob wir es mit Bewußtsein tun oder blindlings und ohne Besinnung. Eine derart kritische Soziologie sollte gerade aus der fiktiv vorentworfenen Perspektive eines verallgemeinerten Subjekts des sozialen Handelns denken; während die analytisch-empirische Soziologie, die dem Handlungssystem unmittelbar integriert ist, den Standpunkt des Handelnden allerdings ignorieren muß. Nur in dieser *doppelten Rolle* kann Soziologie zum Bewußtsein ihrer selbst gelangen; kann sie sich und die Gesellschaft vor einer kritiklosen Bearbeitung des Bestehenden vor seiner mit wissenschaftlichen Mitteln naiv vollzogenen Befestigung (und auch Verwandlung) schützen[33]."

Freilich sollten wir uns nicht verhehlen, wie äußerst fragwürdig die Bewahrung menschlicher Handlungsfreiheit durch die Geschichte bei HABERMAS konstruiert ist. Die Geschichte ist gleichsam der Zopf Münchhausens, mit dem sich die Menschen nach dem Programm der dialektischen Soziologie aus dem Sumpf bisheriger Unfreiheit in das Reich der verwirklichten Freiheit ziehen sollen. Eine Figur, die gar nicht polemisch gemeint ist; HABERMAS formuliert am Ende seines Aufsatzes

[32] „Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung", *a.a.O.*, S. 71.
[33] J. HABERMAS: „Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung . . .", *a.a.O.*, S. 228.

„Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik“ [34] ganz ähnlich: „Wie die Verlängerung der aktuellen Konflikte (nämlich als historische Bewegungsabläufe, H. B.) bis in den Anfang der Geschichte bloß heuristischen Charakter behält, so bleibt auch die Vorwegnahme ihres Endes hypothetisch. Geschichtsphilosophie fingiert die geschichtlichen Subjekte als das mögliche Subjekt der Geschichte in der Weise, als würden tatsächlich die objektiv mehrdeutigen Entwicklungstendenzen von den politisch Handelnden mit Willen und Bewußtsein ergriffen und zu ihrem Wohle entschieden. Von der Warte dieser Fiktion aus enthüllt sich nämlich die Situation in ihren für den praktischen Zugriff empfindlichen Ambivalenzen, so daß sich eine belehrte Menschheit dann auch zu dem erheben kann, als was sie zunächst nur fingiert war.“

Trotzdem ist an der HABERMAS'schen Konzeption der Geschichte eines bedeutsam, was gleichzeitig eine unserer anfänglichen Thesen bestätigt. Geschichte wird nicht um ihrer selbst willen zum Thema der dialektischen Soziologie, sondern als eine Bedingung der Praxis, als eine hermeneutische Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht verstanden. Es handelt sich also bei HABERMAS nicht um eine Theorie der Geschichte, sondern es handelt sich um eine Theorie, wie Praxis mittels Geschichte möglich ist. Ein wesentlicher Unterschied für denjenigen, den Geschichte nicht als Mittel soziologisch angeleiteten Handelns, sondern als mögliches Erkenntnisziel der Soziologie interessiert.

VI.

Haben wir bisher gleichsam das Konstruktionsmodell der „Geschichte“, seine Konstruktionsmittel und seine grundsätzliche praktische Relevanz bei HABERMAS entwickelt, es zudem über seine Konstruktionsmittel der Hermeneutik, des dialektischen Totalitätsbegriffs und der Handlungsfiktion immanent zu kritisieren versucht, so stellt sich nun die Frage, ob HANS ALBERT sich mit dem Geschichtsbegriff seines Kontrahenten und wenn, *wie* kritisch befaßt hat. Wir müssen diese Frage, so erstaunlich es klingen mag, verneinen. ALBERT hat sich aus zwei Gründen entgehen lassen, die Blößen der HABERMAS'schen Konzeption aufzudecken und anzugreifen: einmal hatte er sich das Feld der Auseinandersetzung durch den universellen Mythologieverdacht selbst verstellt; zum anderen besitzt er im speziellen einen so unkritischen Begriff der Geschichte,

[34] In *Theorie und Praxis*, *a.a.O.*, S. 162–214, Zit. S. 214.

vielleicht sollte man sagen, gar keinen, daß er das von HABERMAS angeschlagene Thema gar nicht mithalten konnte. Ist für HABERMAS Geschichte virulent geworden bei der Analyse des Wert- und Entscheidungsproblems, sozusagen von der Subjektseite her, so ist für ALBERT Geschichte traditionell nur als Objekt- oder Basisproblem gegeben. Sie wäre eine mögliche Summe von prinzipiell unendlichen, raumzeitlichen Ereignissen, die, nur das unterscheidet sie von allen anderen Ereignissen, in der Vergangenheit liegen. Geschichte treiben, hieße etwa, Erfahrungswissenschaft von zurückliegenden, individuellen Tatbeständen zu treiben, die sich von anderen Erfahrungswissenschaften nur insofern unterscheidet, daß sie keine Voraussagen macht sowie nicht praktisch anwendbar ist. Ziel dieser historischen Erfahrungswissenschaft wäre die Bildung von Theorien, die einerseits historische Ereignisse *erklären* und die andererseits durch diese *geprüft* werden können. „Wenn die Theorien der Sozialwissenschaften", so schreibt ALBERT in „Probleme der Theoriebildung"[35], „also überhaupt zur Erklärung verwendbar sind, dann lassen sie sich zur Erklärung ‚historischer' Ereignisse verwenden, darunter unter Umständen ... auch solcher Ereignisse, die dem Historiker aus irgendwelchen Gründen besonders relevant erscheinen mögen."

Die im letzten Nebensatz anklingende Vorsicht, ob den Historikern der Erklärungsmechanismus ALBERT'scher und POPPER'scher Theorien genügt oder ob nicht doch eine essentielle Inkompatibilität von „Beschaffenheit der theoretischen Aussagen"[36] und ihrer Erklärungsanwendung auf historische Ereignisse vorliegt, ist freilich durchaus berechtigt. Dies tritt dann zutage, wenn wir uns vergegenwärtigen, welchen Charakter diese Theorien eigentlich haben. Wir zitieren dazu eine Definition ALBERTS aus seinem Artikel „Theorie und Prognose in den Sozialwissenschaften"[37]: „Die brauchbarste Form einer diesem Zweck (nämlich dem Erklärungs- und Prognosezweck, H. B.) gewidmeten Theorie ist die eines axiomatisch-deduktiven Systems von Sätzen, dessen Axiome und Theoreme als generelle, d. h. zeiträumlich unbeschränkte Hypothesen zu interpretieren, dessen Begriffe auf der Basis einiger Grundbegriffe gebildet sind, und dessen Axiomensystem den Forderungen der Widerspruchslosigkeit, Unabhängigkeit, Zugäng-

[35] Im Sammelband *Theorie und Realität*, *a.a.O.*, S. 50.
[36] *Ebd.*, S. 47.
[37] *Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik*, 93 Jg., 1957, S. 60–76 / Zit. S. 75; auch in zit. *Logik der Sozialwissenschaften*, S. 126–143.

lichkeit und Notwendigkeit genügt." Das Theorieideal der Neupositivisten im Gefolge POPPERS ist also nicht eine Theorie, die Gesetze oder besser nomologische Hypothesen über raumzeitlich begrenzbare Tatsachen und Tatsachenkomplexe enthält (solche Theorien nennt ALBERT „Quasi-Theorien", solche Gesetze „Quasi-Gesetze"[38]), sondern ideal ist die Theorie mit *genereller*, nicht auf „historisch-kulturell abgegrenzte Raum-Zeitgebiete" bezogener Gültigkeit[39].

Nicht nur die Erklärungskraft der Theorien steigt mit ihrem Allgemeinheitsgrad, so daß eine Theorie höheren Niveaus einen höheren informativen, d. i. empirischen Gehalt besitzt[40], sondern eine Theorie mit allgemeineren nomologischen Hypothesen ist auch verschärften Prüfungs-, also Falsifikationsbedingungen auszusetzen. „Die Haltbarkeit in bezug auf die Tatsachen", steigt eben mit dem generellen Niveau der Theorie[41]. Nun ist es offensichtlich, daß Erklärung und Prüfung von historischen Ereignissen schwieriger sind als von aktuellen, die zudem experimentell reproduziert werden können. Für die Erklärung ergeben sich, je weiter das Ereignis zurückliegt, um so größere Schwierigkeiten, das Explanandum, den zu erklärenden Tatbestand durch singuläre Aussagen so einzugrenzen, so durch eine raumzeitliche Beschreibung zu fixieren, daß er aus dem Explanans, d. h. aus der Theorie, logisch deduzierbar ist und somit erklärt werden kann. Die Dignität der Theorien, ihr empirischer Gehalt, hängt wiederum von der Prüfbarkeit ab. Je höher das Risiko des Scheiterns, je strenger die Prüfungsversuche, desto gültiger die Theorien. Historische Tatsachenkomplexe, wenn sie nicht eindeutig gesichert sind – und diese sind ja zumeist nicht Thema einer Geschichtswissenschaft –, empfehlen sich gerade nicht durch ihren problematischen Realitätscharakter als empirische Prüfungssituationen für möglichst generelle Theorien. Raum-

[38] Vgl. „Probleme der Theoriebildung", *a.a.O.*, S. 38 ff., Kap. „Kritik des Historismus", und obigen Prognose-Aufsatz.

[39] Vgl. „Probleme der Theoriebildung . . .", *a.a.O.*, S. 40.

[40] „Eine Theorie von höherer Allgemeinheit (also umfassenderem Geltungsbereich) hat bei gleicher Präzision einen größeren informativen Gehalt als eine Theorie von geringerer Allgemeinheit. Mit dem Geltungsbereich wird meist auch der raumzeitliche Anwendungsbereich sich vergrößern, der davon abhängig ist, in welchen Raum-Zeit-Gebieten die . . . Anwendungsbedingungen der Theorie tatsächlich realisiert sind" (H. ALBERT: „Der moderne Methodenstreit und die Grenzen des Methodenpluralismus", *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, Bd. 13, 1962, S. 143–169, Zit. S. 165; dort auch zu historischen „Quasi-Theorien", S. 165 ff.).

[41] „Probleme der Theoriebildung . . .", *a.a.O.*, S. 53.

zeitliche Tatbestände der Vergangenheit haben eher eine provisorische und heuristische Funktion für die Theoriebildung in den Anfangsstadien. Ihre zwar geringe Allgemeinheit, aber große Plausibilität gestattet es, auf ihnen aufzubauen und mit ihnen die ersten Generalisationsversuche zu unternehmen. So verstanden sind aber historisch-individuelle Ereignisse nicht Erkenntnisziel, sondern Erkenntnismittel zum Zweck nicht-historischer, allgemeiner, axiomatisch-deduktiver Aussagensysteme.

Es ist deshalb nur zu verständlich, wenn sich der Schwerpunkt der Erfahrungswissenschaften bei ALBERT dorthin verschiebt, wo diese seiner Konzeption nach am ehesten leistungsfähig sind: nämlich zu den Naturwissenschaften und zu denjenigen Sozialwissenschaften, deren Ziel es ist, mittels nomologischen Wissens Erklärungen und Prognosen zu erarbeiten, und deren Ziel weiter darin liegt, natürlich eng mit ihrer Erklärungskraft und prognostischen Leistungsfähigkeit verbunden, in Sozialkritik, in Sozialtechnologie und in rationaler Politik praktisch zu werden. Das technische Erkenntnis- und Handlungsinteresse des Neupositivismus orientiert sich vorzüglich an den *praktischen* Relevanzen der sozialwissenschaftlichen Theorie, jedenfalls nicht an einer theoretischen Analyse der Geschichte.

VII.

Welche Schlußfolgerungen können wir nun aus der Kontroverse zwischen JÜRGEN HABERMAS und HANS ALBERT für unser Thema „Soziologie und Geschichte" ziehen? Wir meinen folgende:

Erstens: Die Auseinandersetzung zwischen HABERMAS und ALBERT zentriert sich *nicht* um das Problem der „Geschichte". Obzwar das Thema der Geschichte bei HABERMAS wie bei ALBERT angeschlagen wird, dominieren andere Interessen, d. h. andere Wissenschaftsziele. In keinem Falle handelt es sich um eine Kontroverse zwischen Historikern und Theoretikern, zwischen individualisierenden und generalisierenden Soziologen.

Zweitens: Das Interesse beider orientiert sich – mehr oder minder eingestanden – an den praktischen Relevanzen der Sozialwissenschaften. Ihre Differenz liegt darin, daß der eine Praxis versteht als umfassende Emanzipation der handelnden Individuen und der von ihnen verfügbaren dinglichen Welt zur Vernunft, während für den anderen Praxis subjektfreie Sozialtechnik ist, d. h. Berechnung, Verfügung und Erzeugung von Handlungs- und Bewußtseinsautomatiken.

Drittens: Geschichte ist für HABERMAS wie für ALBERT nicht Wissenschaftsziel, sondern Wissenschaftsmittel. Geschichte steht bei beiden unter dem Primat des Praktischen und ermöglicht beim ersten vernünftiges Handeln der Menschen, beim zweiten die Bildung und Anwendung von Technologien.

Viertens: Hermeneutik und Dialektik auf der einen und die strengen Erklärungs- und Prüfungsbedingungen historischer Ereignisse auf der anderen Seite wären etwa Anhaltspunkte für eine mögliche Methodologie einer historisch orientierten Soziologie. Bevor ein solches Thema aber aufgenommen wird, müßten jedoch zuerst, über die dialektische und positivistische Soziologie hinaus, der Entwicklungsstand und die Entwicklungschancen der Methodologie sowie die faktischen und erwartbaren Forschungsinteressen in den Sozialwissenschaften erörtert werden. Darauf können wir freilich in dem von uns gesteckten Rahmen nicht mehr eingehen.

Fünftens: Unser Fazit wäre, daß die Tendenzen heute generell eher zur Sozialplanung laufen bzw. zur Theorie einer sozialverplanten Welt als zur soziologischen Analyse der Geschichte.

Johannes Ehrhardt